صحيفة

(تمت)

فهرست ما بهامش الجزء الاول من شرح الاسنوى على منهاج البيضاوى

صحيفة

صحيفة

(تمت)



الجـــزء الاول

من الكتاب المسمى بالتقرير والتحبير شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩ على تحرير الامام الكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ فى علم الاصول الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية رحمهما الله ونفع بهما

آمين

وبهامشه شرح الامام جمال الدين الاسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ المسمى نهاية السول فى شرح منهاج الوصول الى علم الاصول للقاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ رحمهما الله

(تنبيــــه)

كل من أراد هذا الكتاب من أى جهة كان فليخابر الشيخ فرج الله زكى الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر

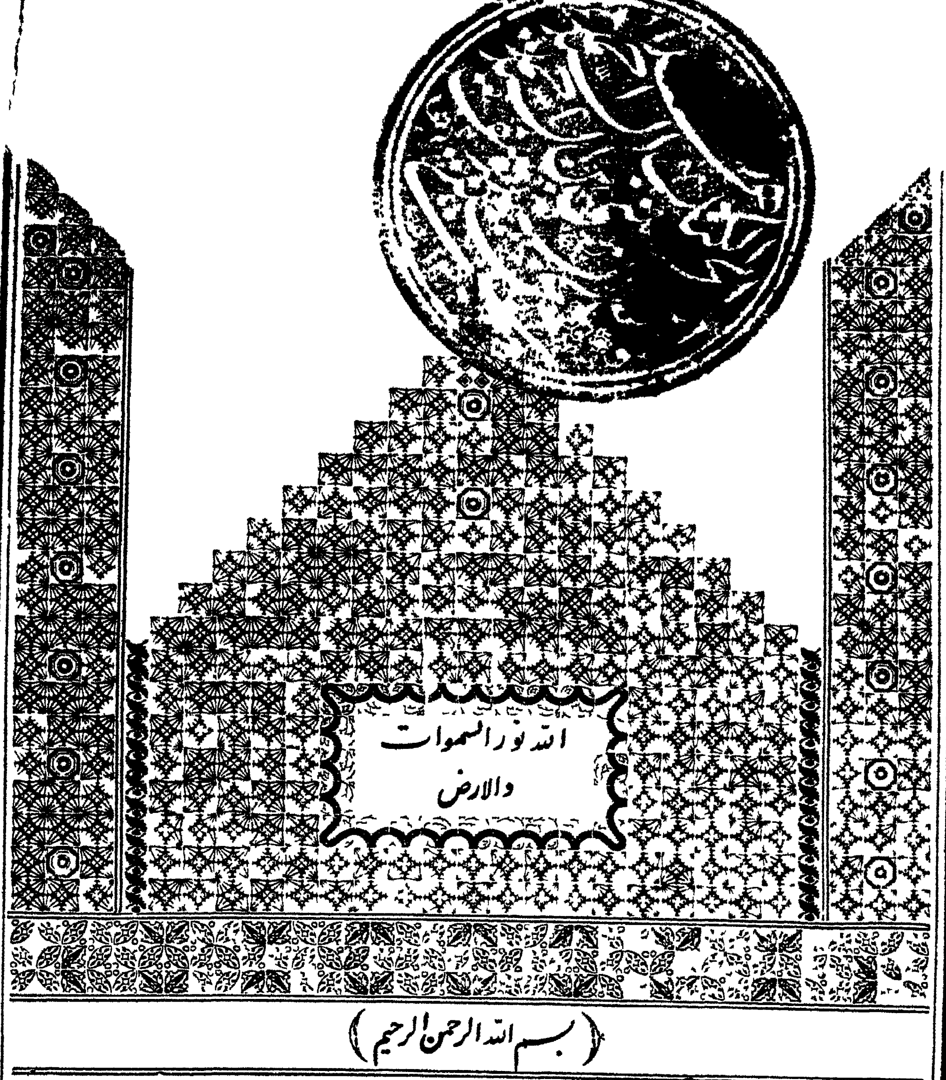
الطبعة الأولى

بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣١٦

هجريه

(بالقسم الادبي)



(بسم الله الرحمن الرحيم)

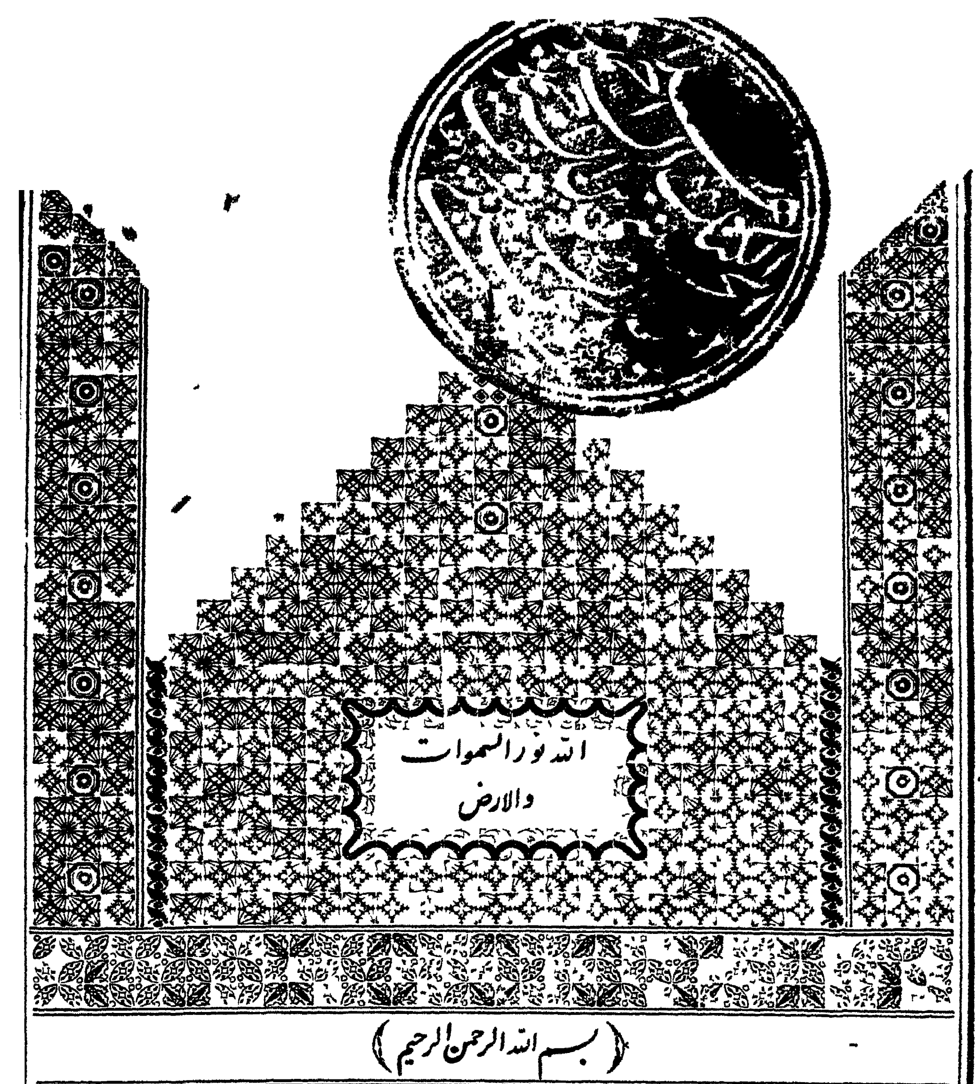
الحمد لله الذى رضى لنا الاسلام دينا وفتح علينا من خزائن علمه فتحا مبينا ومن علينا بالتحلى بشرعه الشريف ظاهرا وباطنا عملا ويقينا وجعل أجل الكتب فرقانه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأفضل الهدى سنة نبيه الكريم الذى لا يدرك بشر قصارى مجده ولا شأو شرفه وخير الامم أمته المحفوظ إجماعها من الضلال فى سبيل الصواب والفائز أعلامها فى استنباط الاحكام بأوفر نصيب من جزيل الثواب وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له إلها ما زال عليما حكيما وأن سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله نبيا ما برح بالمؤمنين رؤفا رحيما فأقام بيمنه أود الملة العوجاء وأظهر بعفسر ارشاده محاسن الحنيفية السمحة البيضاء وأزال بمحكمات نصوصه كل شبهة وريب وأبان بأوامره ونواهيه منهج الحق طاهرا من كل شين وعيب وأوضح تقرير الدلالة على طرق الوصول الى ما شرعه دينه القويم من جميل القواعد وراسخ الاصول فأضحى منهاج سالكه صراطا سويا وبحر افضاله موردا رواء وشرابا هنيا وتقويم آيات سماء فضائله حكما صادقا ودليلا مهديا وتنقيح مناط عقائل خرائده روضا أنفا وثمرا جنيا وتبيين منار بيناته توضيحا باهرا ومنطوقا جليا وتلويح اشارات عيونه على أنواع فنونه اثمارا يانعا وحيا خافيا وتحقيق مقاصده بكشف غوامض الاسرار وافاضة الانوار فى مواقف البيان خطيبا بليغا وكفيلا مليا ومنخول محصول حاصله بتحصيل الآمال وبلوغ الغاية القصوى من المنال ضمينا وفيا وسببا قويا ومنتخب فوائد جوامع كلمه وفرائد ما نثر حكمه درا نقيا وعقدا بهيا ومستصفى نقود مواهبه وخلاصة عقود ما رتبه كنزا وافرا وذخرا سنيا وتحرير مبان دلائله وتقرير آثار رسائله قضاء فصلا وقولا مرضيا فصلى الله على هذا النبى الكريم

وعلى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الازلى وأيد قواعدها بسنة نبيه العربى وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى وأعلى منارها بالاقتباس من القياس الخفى والجلى وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى وشرع للقاصر عن مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملى * وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث الى القريب والبعيد الشريف والدنى وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على ﴿وبعد﴾ فان أصول الفقه علم عظيم قدره وبين شرفه وفخره اذ هو قاعدة الاحكام الشرعيه وأساس الفتاوى الفرعيه التى بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم ان أكثر المشتغلين به فى هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للامام العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى رضى الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت أيضا ممن لازمه درسا وتدريسا فاستخرت الله تعالى فى وضع شرح عليه موضح لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لأدلته

وعلى آله وأصحابه الذين بلغوا من المكارم مكاناً قصياً ورفعهم في الدارين مقاماً علياً وسلم تسليماً دائماً سرمدياً ﴿وبعد﴾ لما كان علم أصول الفقه والاحكام من أجل علوم الاسلام كما تقرر عند أولي النهى والاحلام أقام الله تعالى له في كل عصر وزمان طائفة من العلماء الاعيان ومعشراً من فضلاء ذلك الأوان فشيدوا بجميل المذاكرة والتصنيف قواعده الحسان واعتمدوا فيما حاولوه من حسن المدارسة والتأليف غاية الاحسان وان من هؤلاء الاقوام شيخنا الامام الهمام البحر العلامه والحبر المحقق الفهامه محقق حقائق الفروع والاصول محرر دقائق المسموع والمعقول شيخ الاسلام والمسلمين كمال الملة والفضائل والدين الشهير نسبه الكريم بابن همام الدين تغمده الله برحمته ورفع في الفردوس على درجته ومما شهد له بهذا الفضل الغزير مصنفه المسمى بالتحرير فانه قد حرر فيه من مقاصد هذا العلم ما لم يحرره كثير مع جمعه بين اصطلاحي الحنفية والشافعية على أحسن نظام وترتيب واشتماله على تحقيقات الفريقين على أكمل توجيه وتهذيب مع ترصيع مبانيه بجواهر الفرائد وتوشيح معانيه بطارف الفوائد وترشيح صنائعه بالتحقيق الظاهر وتطريف بدائعه بالتدقيق الباهر وكم مودع في دلالاته من كنوز لا يطلع عليها الا الأفاضل المتقنون ومبدع في اشاراته من رموز لا يعقلها الا الكبراء العالمون فلا جرم أن صدقت رغبة فضلاء العصر في الوقوف على شرح يقرر تحقيقاته وينبه على تدقيقاته ويحل مشكلاته ويزيح ابهاماته ويظهر ضمائره ويبدي سرائره وقد كان يدور في خلدي مع قلة بضاعتي ووهن جلدي أن أوجه الفكر نحو تلقاء مدين هذه المآرب وأصرف عنان القلم نحو تحقيق هذه المطالب لاشارة متعددة من المصنف تغمده الله برحمته الى العبد بذلك حال قراءتي عليه لهذا الكتاب الجليل وسؤال خليل مني هذا المرام بعد خليل وكان يعوقني عن البروز في هذا المضمار ما قدمته من الاعتذار مع ما منيت به من فقد مذاكر لبيب ومنصف ذي نظر مصيب والمام بعض عوائق بدنية في الوقت بعد الوقت وقصور أسباب تقعد عن ادراك ما هو المأمول من الجد والبخت الى أن صمم العزم على الاقدام على تحقيق هذا المرام بتوفيق الملك العلام فوقع الشروع فيه من نحو عشر حجج وتجشمت في الغوص على درر مقدمته ونبذة من مباديه غمرات اللجج ثم بينما العبد الضعيف يركب كل صعب وذلول في تقرير الكتاب ويكشف قناع محاسن أبكاره على الخطاب من الطلاب برزت الاشارة الشيخيه بالرحلة الى حضرته العليه قضاء للحق الواجب من زيارته وتلقياً للزيادات التي ألحقها بالكتاب بعد مفارقته واستطلاعاً للوقوف على ما برز من الشرح وكيفية طريقته فطار العبد اليه بجناحين الا أنه لم يقدم عليه الا وقد نشبت به مخالب الحين ثم لم ينشب رحمه الله تعالى الا قليلا ومات فلم يقض العبد الوطر مما في النفس من التحقيقات والمراجعات نعم اقتنصت في خلال تلك الاوقات ما أمكن من الفوائد الشاردات وأثبت في الكتاب عامة ما استقر الحال عليه من التغييرات والزيادات ثم رجعت قافلاً والقلب حزين على ما فات والعزم فاتر عن الخوض في هذه الغمرات والبال قاعد عن تجشم هذه المشقات وانطوى على هذه الاحوال السنون حتى كانت تلك الامور كانت في سنات غير أن الاخلاء لم يرضوا باعراض العبد عن القيام بهذا المطلوب ولا برغبته عن هذا الامر المرغوب بل أكدوا العزيمة على ابرام العزم نحو تحقيق مطالبه وكرروا الالحاح على اعمال الرجل والخيل في الكر على الظفر بغنيمة مآربه والعبد يستعظم شرح هذا المرام ويرى أن بعضهم أولى منه بهذا المقام وتطاول على ذلك الأمد وليس بمنصرف عن هذا المسؤل منهم أحد فحينئذ

مقرراً لأصوله كاشفاً عن أستاره باحثاً عن أسراره منبهاً فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الاسئلة التي لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل (الثالث) تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب امامه في الاصول فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لي من كتب الشافعي كالام والامالي والاملاء ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها غالبا مبينا للكتاب الذي هي فيه ثم للباب وان لم أظفر بها في كلامه عزوتها الى ناقلها عنه (الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسائل المحتاجة الى ذلك (الخامس) التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام أو كلام الآمدي أو كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به آخذون فان اضطرب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضا (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع الاصولية وأهمله المصنف فاذكره مجرداً عن الدليل غالبا (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكروه منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلي بعضها بعضا فلذلك أضربت عن كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت الى كثير منها اشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن) التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة الى غير ذلك مما ستراه ان شاء الله تعالى



(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى رضى لنا الاسلام دينا وفتح علينا من خزائن علمه فتحا مبينا ومن علينا بالتحلى بشرعه الشريف ظاهرا وباطنا عملا ويقينا وجعل أجل الكتب فرقانه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأفضل الهدى سنة نبيه الكريم الذى لا يدرك بشر قصارى مجده ولا شأو شرفه وخير الامم امته المحفوظ إجماعها من الضلال فى سبيل الصواب والفائز أعلامها فى استنباط الاحكام بأوفر نصيب من جزيل الثواب وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له إلها ما زال عليما حكيما وأن سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله نبيا ما برح بالمؤمنين رؤفا رحيما فأقام بيمنه أود الملة العوجاء وأظهر بعقسر ارشاده محاسن الحنيفية السمحة البيضاء وأزال بمحكمات نصوصه كل شبهة وريب وأبان باوامره ونواهيه منهج الحق طاهرا من كل شين وعيب وأوضح تقرير الدلالة على طرق الوصول الى ما شرعه دينه القويم من جليل القواعد وراسخ الاصول فأضحى منهاج سالكه صراطا سويا وبحر افضاله موردا رواء وشرابا هنيا وتقويم آيات سماء فضائله حكما صادقا ودليلا مهديا وتنقيح مناط عقائل خرائده روضا أنفا وثمرا جنيا وتبيين منار بيناته توضيحا باهرا ومنطوقا جليا وتلويح اشارات عيونه على أنواع فنونه ايماء رائعا وحجا خافيا وتحقيق مقاصده بكشف غوامض الاسرار وافاضة الانوار فى مواقف البيان خطيبا بليغا وكفيلا مليا ومنخول محصول حاصله بتحصيل الآمال وبلوغ الغاية القصوى من المنال ضمينا وفيا وسببا قويا ومنتخب فوائد جوامع كلمه وفرائد ما نثر حكمه درا نقيا وعقدا بهيا ومستصفى نقود مواهبه وخلاصة عقود ما ربه كنزا وافرا وذخرا سنيا وتحرير ميزان دلائله وتقرير آثار رسائله قضاء فصلا وقولا مرضيا فصلى الله على هذا النبى الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الازلى وأيد قواعدها بسنة نبيه العربى وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى وأعلى منارها بالاقتباس من القياس الخفى والجلى وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى وشرع للقاصر عن مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملى * وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث الى القريب والبعيد الشريف والدنى وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على * وبعد * فان أصول الفقه علم عظيم قدره وبين شرفه وفخره اذ هو قاعدة الاحكام الشرعيه وأساس الفتاوى الفرعيه التى بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم ان أكثر المشتغلين به فى هذا الزمان قد اقتصر وا من كتبه على المنهاج للامام العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى رضى الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت أيضا ممن لازمه درسا وتدريسا فاستخرت الله تعالى فى وضع شرح عليه موضح لمعانيه مفصح عن مباينه محرر لأدلته

وعلى آله وأصحابه الذين بلغوا من المكارم مكاناً قصياً ورفعهم في الدارين مقاماً علياً وسلم تسليما دائماً سرمديا ﴿وبعد﴾ لما كان علم أصول الفقه والاحكام من أجل علوم الإسلام كما تقرر عند أولى النهى والاحلام أقام الله تعالى له في كل عصر وزمان طائفة من العلماء الاعيان ومعشراً من فضلاء ذلك الأوان فشيدوا بجميل المذاكرة والتصنيف قواعده الحسان واعتمدوا فيما حاولوه من حسن المدارسة والتأليف غاية الاحسان وان من هؤلاء الاقوام شيخنا الامام الهمام البحر العلامه والحبر المحقق الفهامه محقق حقائق الفروع والاصول محرر دقائق المسموع والمعقول شيخ الاسلام والمسلمين كمال الملة والفضائل والدين الشهير نسبه الكريم بابن همام الدين تغمده الله برحمته ورفع في الفردوس على درجته ومما شهد له بهذا الفضل الغزير مصنفه المسمى بالتحرير فانه قد حرر فيه من مقاصد هذا العلم مالم يحرره كثير مع جمعه بين اصطلاحي الحنفية والشافعية على أحسن نظام وترتيب واشتماله على تحقيقات الفريقين على أكمل توجيه وتهذيب مع ترصيع مبانيه بجواهر الفرائد وتوشيح معانيه بطارف الفوائد وترشيح صنائعه بالتحقيق الظاهر وتطريف بدائعه بالتدقيق الباهر وكم مودع في دلالاته من كنوز لا يطلع عليها الا الأفاضل المتقنون ومبدع في اشاراته من رموز لا يعقلها الا الكبراء العالمون فلا جرم أن صدقت رغبة فضلاء العصر في الوقوف على شرح يقرر تحقيقاته وينبه على تدقيقاته ويحل مشكلاته ويزيح ابهاماته ويظهر ضمائره ويبدي سرائره وقد كان يدور في خلدي مع قلة بضاعتي ووهن جلدي أن أوجه الفكر نحو تلقاء مدين هذه المآرب وأصرف عنان القلم نحو تحقيق هذه المطالب لاشارة متعددة من المصنف تغمده الله برحمته الى العبد بذلك حال قراءتي عليه لهذا الكتاب الجليل وسؤال خليل مني هذا المرام بعد خليل وكان يعوقني عن البروز في هذا المضمار ما قدمته من الاعتذار مع ما منيت به من فقد مذاكر لبيب ومنصف ذي نظر مصيب والمام بعض عوائق بدنية في الوقت بعد الوقت وقصور أسباب تقعد عن ادراك ما هو المأمول من الجد والبخت الى أن صمم العزم على الاقدام على تحقيق هذا المرام بتوفيق الملك العلام فوقع الشروع فيه من نحو عشر حجج وتجشمت في الغوص على درر مقدمته ونبذة من مباديه غمرات اللجج ثم بينما العبد الضعيف يركب كل صعب وذلول في تقرير الكتاب ويكشف قناع محاسن أبكاره على الخطاب من الطلاب برزت الاشارة الشيخيه بالرحلة الى حضرته العليه قضاء للحق الواجب من زيارته وتلقيا للزيادات التي ألحقها بالكتاب بعد مفارقته واستطلاعا للوقوف على ما برز من الشرح وكيفية طريقته فطار العبد اليه بجناحين الا أنه لم يقدم عليه الا وقد نشبت به مخالب الحين ثم لم ينشب رحمه الله تعالى الا قليلا ومات فلم يقض العبد الوطر مما في النفس من التحقيقات والمراجعات نعم اقتنصت في خلال تلك الاوقات ما أمكن من الفوائد الشاردات وأثبت في الكتاب عامة ما استقر الحال عليه من التغييرات والزيادات ثم رجعت قافلا والقلب حزين على ما فات والعزم فاتر عن الخوض في هذه الغمرات والبال قاعد عن تجشم هذه المشقات وانطوى على هذه الاحوال السنون حتى كأن تلك الامور كانت في سنات غير أن الاخلاء لم يرضوا باعراض العبد عن القيام بهذا المطلوب ولا برغبته عن هذا الامر المرغوب بل أكدوا العزيمة على ابرام العزم نحو تحقيق مطالبه وكرروا الالحاح على اعمال الرجل والخيل في الكر على الظفر بغنيمة مآربه والعبد يستعظم شرح هذا المرام ويرى أن بعضهم أولى منه بهذا المقام وتطاول على ذلك الأمد وليس بمنصرف عن هذا المسؤل منهم أحد فحينئذ

مقرراً لأصوله كاشف عن أستاره باحث عن أسراره منبها فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الاسئلة التي لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل (الثالث) تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب امامه في الاصول فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لي من كتب الشافعي كالام والامالي والاملاء ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها غالبا مبينا للكتاب الذي هي فيه ثم للباب وان لم أظفر بها في كلامه عزوتها الى ناقلها عنه (الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسائل المحتاجة الى ذلك (الخامس) التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام أو كلام الآمدي أو كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به آخذون فان اضطرب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضا (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع الاصولية وأهمله المصنف فاذكره مجردا عن الدليل غالبا (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكروه منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلي بعضها بعضا فلذلك أضربت عن كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت الى كثير منها اشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن) التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة الى غير ذلك مما ستراه ان شاء الله تعالى

* واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموي والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام فخر الدين والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا أحدهما المستصفى لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لابي الحسين البصري حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل انه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول طلبا لادراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول وحرصا على ايراد ما فيه على وفق مراد قائله فانه ربما خفي المقصود أو تبادر غيره فيتضح بمراجعة أصل من هذه الاصول المذكورة ولم أترك جهدا في تنقيحه وتحريره فانني بحمد الله شرعت فيه خليا من الموانع والعوائق منقطعا عن القواطع والعلائق فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموما وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصا وعمدة في شرح هذا الكتاب وسعيت سعي في ايضاح معانيه وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدي ولا يبطئ ادراكه على المنتهي وسميته «نهاية السول في شرح منهاج الاصول» والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين (١)

استخرت الله تعالى ثانيا في شرح هذا الكتاب لكن لا على السنن الأول من الاطناب بل على سبيل الاقتصاد بين الاختصار والاسهاب وشرعت فيه موجها وجه رجائي في تيسيره الى الكريم الوهاب سائلا من فضله تعالى مجانبة الزلل والثبات على صراط الصواب وأن يثيبني عليه من كرمه سبحانه جزيل الثواب وأن يرزقني من كل واقف عليه دعاء صالحا يستجاب وثمرة ثناء حسن يستطاب على أني متمثل في الحال بقول من قال

ماذا تؤمل من أخي ثقة * جلته ما ليس يمكنه
ان بان عجز منه فهو على * عذر بين اذا يبرهنه
قدمت فيما قلت معتذرا * هذا طراز لست أحسنه

ولعله اذا فتح الله تعالى باتمامه ومن بالفراغ من اتقانه واختتامه أن يكون مسمى «بالتقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير» وحسبي الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال رحمه الله (بسم الله الرحمن الرحيم) بدأ بالبسملة الشريفة تبركا ومجانبة لما نفرت عنه السنة القولية من ترك البداءة بها أو بما يسد مسدها في الثناء على الله تعالى بالجميل على سبيل التبجيل فانه ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر وفي رواية أقطع فان قلت وقد جاء أيضا في رواية ثابتة لا يبدأ فيه بالحمد لله فهذه تعارض الاولى فما المرجح للاولى عليها قلت تصدير كتاب الله العظيم وكتب النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل وغيره بها على ما في الصحيح واستمرار العرف العملي المتوارث عن السلف قولا وفعلا على ذلك ثم هذا اذا كان المراد لا يبدأ بلفظهما لكن ذكر الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله أن المراد بحمد الله ذكر الله كما جاء في الرواية الاخرى فان كتاب هرقل كان ذا بال من المهمات العظام ولم يبدأ فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الحمد وبدأ بالبسملة اهـ قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وفي ذلك نظر فانه ان عنى حينئذ بذكر الله في قوله ان المراد بحمد الله ذكر الله ذكره بالجميل على قصد التبجيل الذي هو معنى الحمد خاصة فالامر بقلب ما قال وهو أن المراد بذكر الله ما هو المراد بحمد الله فهو من باب حمل المطلق على المقيد لا من باب التجوز بالمقيد عن المطلق وحينئذ يبقى الكلام في تمشية مثل هذا الحمل على القواعد وهو متمش على قواعد الشافعية ومن وافقهم لانهم يحملون في مثله المطلق على المقيد لا على قاعدة جمهور الحنفية لانهم لا يحملون في مثله المطلق على المقيد لان التقييد فيه راجع الى معنى الشرط وانما يجرون في مثله المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده حتى إنه يخرج عن العهدة بأي فرد كان من أفراد ذلك المطلق فتعليق الحكم الثابت للمطلق بالمقيد من حيث إنه لا يؤثر اعتبار قيد ذلك المقيد في ذلك المطلق عندهم كافراد فرد من العام بحكم العام حيث لا يوجب ذلك تخصيص العام كما هو المذهب الصحيح على ما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وحينئذ يتجه أن يسئلوا عن الحكمة في التنصيص على ذلك الفرد من المطلق دون غيره ويتجه لهم أن يجيبوا هنا بأن لعلها افادة تعليم العباد ما هو أولى أو من أولى ما يؤدى به المراد من المطلق وان عنى حينئذ بذكر الله في قوله المذكور ذكره مطلقا على أي وجه كان من وجوه التعظيم سواء كان تسبيحا أو تحميدا أو شكرا أو تهليلا أو تكبيرا أو تسمية أو دعاء فلا نسلم أن المراد بحمد الله ذكر الله على هذا الوجه من الاطلاق للعلم بأن المعنى الحقيقي للحمد ليس ذلك فلا يصح ذلك ولا داعي الى التجوز به عن مطلق الذكر لاندفاع الاشكال بكتاب هرقل وما جرى مجراه بما ذكرناه على قول جمهور الحنفية فتأمل (يقول العبد الفقير محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الاسكندري مولدا السيواسي منتسبا الشهير بابن همام الدين) لقب والده العلامة عبد الواحد المذكور

(١) سقط هنا خطبة المنهاج من نسخ الشرح التي بأيدينا وكأنه رحمه الله لم يثبتها لكونه لم يشرحها وأثبتها غيره من الشارحين ونصها بعد البسملة تقدس من تمجد بالعظمة والجلال وتنزه من تفرد بالقدم والكمال عن مشابهة الاشباه والامثال ومصادمة الحدوث والزوال مقدر

كان

كان قاضي سيواس البلد الشهير ببلاد الروم ومن بيت العلم والقضاء به قدم القاهرة وولي خلافة الحكم بها عن القاضي الحنفي بها ثم ولي قضاء الحنفية بالاسكندرية وتزوج بها بنت القاضي المالكي يومئذ فولدت له المصنف ومدحه الشيخ بدر الدين الدماميني بقصيدة بليغة يشهد له فيها بعلو المرتبة في العلم وحسن السيرة في الحكم ثم رغب عنها ورجع الى القاهرة وأقام بها مكبا على الاشتغال في العلم الى أن مات كذا ذكر لي المصنف رحمه الله وأما المصنف فمناقبه في تحقيق العلوم المتداولة معروفة مشهورة ومآثره في بذل المعروف والفضائل على ضروب شجونها محفوظة مأثورة فاكتفينا بقرب العهد بمعرفته عن بسط القول هنا في ترجمته (غفر الله ذنوبه وستر عيوبه الحمد لله) هذه الجملة كما أفاد المصنف فيما كان شرحه من كتاب البديع لابن الساعاتي إخبار صيغة إنشاء معنى كصيغ العقود قال وبالغ بعضهم في انكار كونها انشاء لما يلزم عليه من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه في الوجود ويبطل من قطعيتين احداهما أن الحامد ثابت قطعا بل الحامدون والاخرى أنه لا يساغ لغة للمخبر عن غيره من متعلق اخباره اسم قطعا فلا يقال لقائل زيد ثابت له القيام قائم فلو كان الحمد اخبارا محضا لم يقل لقائل الحمد لله حامد ولانتفى الحامدون وهما باطلان فبطل ملزومهما واللازم من المقارنة انتفاء وصف الواصف المعين لا الاتصاف وهذا لان الحمد اظهار الصفات الكمالية الثابتة لا ثبوتها نعم يتراءى لزوم كون كل مخبر منشئا حيث كان واصفا للواقع ومظهرا له وهو توهم فان الحمد مأخوذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه ابتداء التعظيم وهذا ليس جزء ماهية الخبر فاختلفت الحقيقتان وظهر أن الغفلة عن اعتبار هذا القيد جزء ماهية الحمد هو منشأ الغلط اذ بالغفلة عنه ظن أنه اخبار لوجود خارج يطابقه وهو الاتصاف ولا خارج للانشاء وأنت علمت أن هذا خارج جزء المفهوم وهو الوصف بالجميل وتمامه وهو المركب منه ومن كونه على وجه ابتداء التعظيم لا خارج له بل هو ابتداء معنى لفظه علله والله سبحانه الموفق اهـ وقد عرفت منه معنى الحمد وللناس عبارات شتى في بيانه لا يخلو بعضها من نظر وبحث فيطلب مع بيان الفرق بين الحمد والشكر والمدح في مظانها اذ لا حاجة بنا هنا الى الاطناب بها ثم من المعلوم أن الاسم الجليل أعني الله خاص بواجب الوجود الخالق للعالم المستحق لجميع المحامد بل هو أخص أسمائه الحسنى والصحيح أنه عربي كما عليه عامة العلماء لا أنه عبري أو سرياني كما ذهب اليه أبو زيد البلخي ثم على أنه عربي هل هو علم أو صفة فقيل صفة والصحيح الذي عليه المعظم أنه علم ثم على أنه علم هل هو مشتق أو غير مشتق فقيل مشتق على اختلاف بينهم في المادة التي اشتق منها وفي أن علميته حينئذ بطريق الوضع أو الغلبة وقيل غير مشتق بل هو علم مرتجل من غير اعتبار أصل أخذ منه وعلى هذا الاكثرون منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي وامام الحرمين والغزالي والخطابي ثم روى هشام عن محمد بن الحسن قال سمعت أبا حنيفة رحمه الله يقول اسم الله الاعظم هو الله وبه قال الطحاوي وكثير من العلماء وأكثر العارفين حتى إنه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر به وقد علم من هذا وجه تخصيص الحمد به دون غيره من أسمائه تعالى وانما قدم الحمد عليه جريا على ما هو الاصل من تقديم المسند اليه مع انتفاء المقتضي للعدول عنه من غير معارض سالم من المعارض لان كون ذكر الله أهم نظرا الى ذاته يعارضه كون المقام مقام الحمد لله (الذي أنشأ) في الصحاح أنشأه الله خلقه والاسم النشأة والنشاءة بالمد عن أبي عمرو بن العلاء وأنشأ يفعل كذا أي ابتدأ (هذا العالم) المشاهد علويه وسفليه وما بينهما لذوي البصائر والابصار على ممر السنين والاعصار ثم قيل هو مشتق من العلم فاطلاقه حينئذ على السموات

الارزاق والآجال ومدبر الكائنات في أزل الآزال عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال نحمده على فضله المترادف المتوالي ونشكره على ما عمنا من الانعام والافضال ونصلي على محمد الهادي الى نور الايمان من ظلمات الكفر والضلال وعلى آله وصحبه خير صحب وآل (وبعد) فان أولى ما تسمو به الهمم العوالي وتصرف فيه الايام والليالي تعلم المعالم الدينية والكشف عن حقائق الملة الحنيفية والغوص في تيار بحار مشكلاته والفحص عن أستار أسرار معضلاته وان كتابنا هذا منهاج الوصول الى علم الاصول الجامع بين المعقول والمشروع والمتوسط بين الاصول والفروع وهو وان صغر حجمه كبر علمه وكثرت فوائده وجلت عوائده جمعته رجاء أن يكون سببا لرشاد المستفيدين ونجاتي يوم الدين والله حقيق بتحقيق رجاء الراجين أصول الفقه الخ كتبه مصححه

قال (أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف

ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافى وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقبا أى علما على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء والفرق بين اللقبى والاضافى من وجهين أحدهما (٦) أن اللقبى هو العلم كما سيأتى والاضافى موصل الى العلم الثانى أن اللقبى لابد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وأما الاضافى فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الاضافى دون اللقبى لان جزأه لايدل على جزء معناه فاذا تقرر ماقلناه وعلمت أن أصول الفقه فى الاصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغى له أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الامام فى المحصول والآمدى فى الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولا تعريفهما ثم نعود الى شرح كلامه فنقول الاصل له معنيان معنى فى اللغة ومعنى فى الاصطلاح فأما معناه اللغوى فاختلفوا فيه على عبارات أحدها ماينبنى عليه غيره قاله أبو الحسين البصرى فى شرح العمدة ثانيها المحتاج اليه قاله الامام فى المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل ثالثها مايستند تحقق الشئ اليه قاله الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول رابعها مامنه الشئ قاله صاحب الحاصل خامسها منشأ الشئ قاله بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير * وأما فى الاصطلاح فله أربعة معان باتصافه أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضا أصول الفقه أى أدلته الثانى الرجحان كقولهم الاصل

والارض ومابينهما بطريق التغليب لما فى هذه من ذوى العلم من الثقلين والملائكة على غيرهم من الحيوانات والجمادات والجواهر والاعراض وقيل هو مشتق من العلامة لان فاعلا كثيرا مايستعمل فى الآلة التى يفعل بها الشئ كالطابع والخاتم فهو كالآلة فى الدلالة على صانعه فهو حينئذ اسم لكل ماسوى الله تعالى بصفاته من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده ولعل على هذا مافى الصحاح من تفسيره بالخلق أى المخلوق (البديع) وهو يحتمل أن يكون صفة مشبهة من بدع بداعة وبدوعا صار غاية فى وصفه خيرا كان أو شرا وأن يكون معناه المبتدع على صيغة اسم المفعول أى المخترع لا على مثال كما أشار اليه فى الصحاح وغيره لكن على هذا يكون قوله البديع (بلا مثال سابق) تصريحا بلازم من لانشاء العالم لان الظاهر أن الفعل المبتدأ للفاعل المطلق غير مسبوق اليه ولامتقدم فى الوجود العينى مايقدر متعلقه عليه كما هو ظاهر من قوله تعالى انا أنشأناهن انشاء بخلافه على الاحتمال الاول فان عليه انما يكون فى هذا القول تصريح بلازم واحد وهو قوله بلا مثال سابق وأياما كان فلا ضير غير أن الاول أنسب بما سيأتى كما سنشير اليه وقد يقال الانشاء والابداع ايجاد الشئ بلا سبق مادة وزمان ولا توسط آلة وكل منهما يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له فى هذا نظر ينوره قوله تعالى وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة ثم الله ينشئ النشأة الآخرة انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون (وأنار لبصائر العقلاء طرق دلالته على وجوده وتمام قدرته) أى جعل أنواع الادلة الأنفسية والآفاقية الدالة على وجوب وجوده بالذات وشمول كمال قدرته لسائر الممكنات واضحة جلية لذوى الاستبصار من عقلاء العباد حتى صار ذلك عند الخاصة من أولى الرشاد من ضرورات الدين بل ومن عين اليقين وأحسن بقول العارف أبى اسحق ابراهيم الخواص

لقد وضح الطريق اليك حقا * فما أحد أرادك يستدل

وبقول الآخر

لقد ظهرت فلا تخفى على أحد * الا على أكمه لايعرف القمرا

(فهو الى العلم بذلك سائق) أى ايضاحه للادلة عليه سائق للقلوب المستبصرة الى العلم القطعى بوجوده الذاتى وقدرته الباهرة ومن عيون كلام الشيخ أبى عمرو بن مرزوق قيل وكان من أوتاد مصر الطريق الى معرفة الله وصفاته الفكر والاعتبار بحكمه وآياته ولاسبيل للالباب الى معرفة كنه ذاته فجميع المخلوقات سبل متصلة الى معرفته وحجج بالغة على أزليته والكون جميعه ألسن ناطقة بوحدانيته والعالم كله كتاب يقرأ حروف أشخاصه المتبصرون على قدر بصائرهم (دفع نظامه) أى اضطر نظام العالم (المستقر) أى الثابت على أتم وجوه الانتظام من غير اختلال ولا انخرام للمعتبرين من ذوى النهى والاحلام (الى القطع بوحدانيته) لانه كما قال أصدق القائلين لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون وقد أحسن أبو العتاهية فى قوله

فواعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يجحده الجاحد

ولله فى كل تحريكة * وتسكينة أبدا شاهد

وفى كل شئ له آية * تدل على أنه واحد

(كما أوجب) لذوى النظر الصحيح (توالى نعمائه تعالى المستمر) أى تتابعها الدائم على سائر مخلوقاته مع تلبس الكثير من المكلفين بالكفر والعصيان والجحود والطغيان (العلم) القطعى لهم (برحمانيته) أى

فى الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز الثالث القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور فى القياس فى تفسير الاصل * وأما الفقه فله أيضا معنيان لغوى واصطلاحى

فالاصطلاحى سيأتى فى كلام المصنف وأما اللغوى فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أى فهمت أفهم قال الله تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وقال تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول وقال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين أحدهما أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع لنسبة شئ الى آخر ولهذا تعدى الى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيدا الثانى أن العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف و يقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضا ومنهم الآمدى فى أبكار الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على العلم القديم قوله دلائل الفقه هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الادلة كمعرفة

باتصافه بالرحمة الواسعة التى هى افاضة الانعام أو ارادة الاحسان وإلا لبادوا عند المخالفة ولم يمهلوا وقتا من الزمان كما قال الكريم المنان ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة الى غير ذلك من آى القرآن وأنواع البرهان فسبحانه من إله وسع كل شئ رحمة وعلما وغفر ذنوب المذنبين كرما وحلما ﴿تنبيه﴾ وهذا من المصنف رحمه الله جار على منوال كون العلم الحاصل عقب النظر الصحيح واجبا أى لازما حصوله عقبه إما وجوبا عاديا كما هو منسوب الى القاضى أبى بكر الباقلانى وامام الحرمين أو وجوبا عقليا غير متولد منه كما هو اختيار الامام فخر الدين الرازى وكشف القناع عنه فى الكتب الكلامية يعنى وجب بخلق الله تعالى للعقلاء عقب نظرهم الصحيح فى دوام تواتر نعمائه التى لا تحصى على العباد مع كثرة أهل الشرك والعصيان فى كثير من البلاد العلم القطعى باتصافه سبحانه بهذه الصفة العظمة التى هى من أصول صفاته الحسنى ونعوته العلى فاتحد هذان المطلبان فى القطع دليلا ومدلولا وقد ظهر أن هاتين الجملتين خرجتا مخرج البيان والشهادة لبداعة هذا العالم كما هو مقتضى الاحتمال الاول فيما اشتق منه البديع هنا وجلة وآثار لبصائر العقلاء طرق دلالته فلا جرم أن لهذا ولكونهما لا يصح تشريكهما فى حكم ما قبلهما من الجملتين الاوليين اذ لا يصلح أن يقعا صلتين لما الاوليان صلتان له فصلهما عنهما وظهر أيضا أن اسناد دفع الى نظام وأوجب الى توالى اسناد مجازى للملابسة السببية كما فى قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وأن قوله المستمر مرفوع على أنه صفة توالى كما أن المستقر مرفوع على أنه صفة نظامه وتعالى جملة معترضة بين الصفة والموصوف للدلالة على الاجلال والتعظيم ثم كما أن لربنا تعالى علينا نعما يتعذر احصاؤها كذلك لنبينا أيضا علينا منن يبعد استقصاؤها وهو أيضا الوسيلة العظمى اليه ومن رام إنجاح مطالبه فهو كل عليه فلا جرم أن أتى المصنف بتبجيله وتمجيده منسوقا على حمد الله وتوحيده فقال (وصلى الله على رسوله محمد) وكون الحمد فى صورة الجملة الاسمية والصلاة فى صورة الجملة الفعلية غير ضائر لاتفاقهما هنا فى كونهما انشاء وسيأتى فى مسئلة هل المشترك عام استغراقى فى مفاهيمه أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف وتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له ثم كما قال بعض المحققين أجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية أنها سفارة بين الحق والخلق تنبه أولى الالباب على ما يقصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحثات تهديهم ودوافع شبه ترديهم والاصح أنها غير مرادفة للنبوة وبينهما فروق شهيرة فلا جرم أن قال القاضى عياض والصحيح الذى عليه الجمهور أن كل رسول نبى من غير عكس وهو أقرب من نقل غيره الاجماع عليه لنقل غير واحد الخلاف فى ذلك ومما قيل فى التفرقة بينهما أن الرسول مأمور بالانذار وأنه يأتى بشرع مستأنف ولا كذلك النبى وان كان قد أمر بالتبليغ وأنه يأتيه الوحى من جميع وجوهه والنبى يأتيه الوحى من بعض وجوهه والنبوة والرسالة أشرف مراتب البشر ثم لما كان من جملة ما يقع به التفضيل الثمرة والجدوى قال الشيخ شهاب الدين القرافى وجاء من هذا الوجه تفضيل الرسالة على النبوة فانها أثمر هداية الامة والنبوة قاصرة على النبى فنسبتها الى النبوة كنسبة العالم الى العابد وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يلاحظ فى النبوة جهة أخرى يفضلها بها على الرسالة وكان يقول النبوة عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بانشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب يتعلق بالامة والرسول عليه السلام أفضل من الامة فالخطاب المتعلق به فيكون أفضل من جهة شرف المتعلق فان النبوة هو متعلقها والرسالة متعلقها الامة وانما

الفقه ونحوه الثانى معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام الثالث معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فإنه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول (٨) الفقه ولا يسمى العارف به أصوليا لان بعض الشئ لا يكون نفس الشئ والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها وأن الامر مثلا للوجوب وليس المراد حفظ الادلة ولا غيره من المعانى فافهمه * واعلم أن التعبير بالادلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فان الاصوليين وان سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا قال فى المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الادلة والامارات قوله اجمالا أشار به الى أن المعتبر فى حق الاصولى انما هو معرفة الادلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب كما بيناه وفى الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظران ينصب كل منهما الدليل على مسئلة معينة وفيما قاله نظر ولم يصرح فى المحصول بالمحترز عنه فان قيل ان اجمالا فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا لأن عرف لا يتعدى الا الى واحد وقد جر بالاضافة ولا تمييزا منقولا من المضاف و يكون أصله معرفة اجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالا به من المعرفة أو من الدلائل لانهما مؤنثان واجمال مذكر ولا نعتا لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضا فالجواب أنه يجوز أن

حظه منها التبليغ فهذان وجهان متعارضان ولا مانع من أن تكون الحقيقة الواحدة لها شرف من وجه دون وجه اهـ وقطع فى مؤلف له بان النبوة أفضل قائلا لان النبوة اخبار عما يستحقه الرب سبحانه من صفات الجلال ونعوت الكمال وهى متعلقة بالله من طرفيها والارسال دونها أمر بالابلاغ الى العباد فهو متعلق بالله من أحد طرفيه وبالعباد من الطرف الآخر ولاشك أن ما تعلق بالله من طرفيه أفضل مما تعلق من أحد طرفيه والحاصل أن النبوة راجعة الى التعريف بالاله وبما يجب للاله والارسال راجع الى أمر الرسول بأن يبلغ عنه الى عباده أو الى بعض عباده ما أوجبه عليهم من معرفته وطاعته واجتناب معصيته والنبوة سابقة على الارسال فان قول الله سبحانه وتعالى لموسى عليه السلام إنى انا الله رب العالمين مقدم على قوله اذهب الى فرعون انه طغى فجميع ما أخبره به قبل قوله اذهب الى فرعون نبوة وما أمره بعد ذلك من التبليغ فهو ارسال وأفاد أيضا رحمه الله تعالى أن الارسال من الصفات الشريفة التى لا ثواب عليها وانما الثواب على أداء الرسالة التى حملها وأما النبوة فمن قال النبى هو الذى ينبئ عن الله قال يثاب على انبائه عنه لانه من كسبه ومن قال بما ذهب اليه الاشعرى من أنه الذى نبأه الله قال لا ثواب له على انباء الله تعالى اياه لتعذر اندراجه فى كسبه وكم من صفة شريفة لا يثاب الانسان عليها كالمعارف الالهية التى لا كسب له فيها وكالنظر الى وجه الله الكريم الذى هو أشرف الصفات ثم لاشك فى أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله الى الانس والجن كما دل عليه الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع وأما أنه هل هو مرسل الى الملائكة أيضا فنقل البيهقى فى شعب الايمان عن الحليمى من غير تعقب نفى ارساله اليهم ومشى عليه فخر الدين الرازى بل فى نسخة من تفسير سورة الفرقان فى تفسيره أجمعنا أنه عليه السلام لم يكن رسولا الى الملائكة اهـ فما فى تشنيف المسامع بجمع الجوامع بعد ذكر هذه مسئلة وقع النزاع فيها بين فقهاء مصر مع فاضل درس عندهم وقال لهم الملائكة ما دخلت فى دعوته فقاموا عليه مالفظه وذكر فخر الدين فى تفسير سورة الفرقان الدخول محتجا بقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا والملائكة داخلون فى هذا العموم اهـ غلط فليتنبه له ﷺ ومحمد أشهر أسمائه الاعلام وهل هو منقول أو مرتجل فعلى ماعن سيبويه أن الاعلام كلها منقولة وماقيل فى تفسير المرتجل بأنه الذى لم يثبت له أصل يرجع استعماله اليه وانما هو لفظ مخترع أو أنه الذى استعمل من أول الأمر علما ولم يستعمل نكرة هو منقول إما عن اسم المفعول أو المصدر مبالغة لان هذه الصيغة كما تكون اسم مفعول كما هو الظاهر الكثير قد تكون مصدرا كما فى قوله تعالى ومزقناهم كل ممزق وقولهم جربته كل مجرب ووجه كونه منقولا على القولين الاولين ظاهر وأما على الثالث فلأنه استعمل صفة قبل التسمية به وعرف باداة التعريف قال الاعشى * الى الماجد الفرع الجواد المحمد * وعلى ماعن الزجاج الاعلام كلها مرتجلة لان النقل خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل ولا دليل على قصد النقل اذ لا يثبت الا بالتصريح من الواضع ولم يثبت عنه تصريح هو مرتجل وعلى كونه مرتجلا مشى ابن معط ولا ينافيه قول القائل فيه

وشق له من اسمه ليجله * فذو العرش محمود وهذا محمد

ولا قول أهل اللغة يقال رجل محمد ومحمود أى كثير الخصال المحمودة لكن لعل النقل أشبه ثم أيا ما كان فكما قال العلماء انما سمى بهذا الاسم لانه محمود عند الله وعند أهل السماء والارض وان كفر به بعض أهل الارض جهلا أو عنادا وهو أكثر الناس حمدا الى غير ذلك وقد منع الله تعالى بحكمته أن يسمى به أحد غيره الى ان شاع قبيل اظهاره للوجود الخارجى أن نبيا يبعث اسمه محمد فسمى قليل من العرب أبناءهم

يكون فى الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل فحذف المضاف وأقيم المضاف اليــه مقامه فانتصب كقوله تعالى واسأل القرية أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعتا لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال الجوهرى تقول عــرفت معرفــة وعرفانا اه وعلى هذين الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة وأما عوده الى الدلائل فهو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكن هــذا الاعراب لا يساعده ويجــوز أن يكون حالا واغتفر فيه التذكير لكونه مصدرا وفى بعض الشروح أن اجمالا منصوب عــلى المصــدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه (قوله وكيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالعطف عــلى دلائل أى معرفة دلائل الفقه ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الاحكام الشرعية منها وذلك يرجع الى معــرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهــر والمتواتر على الآحاد ونحوه كما سيأتى فى كتاب التعادل والــترجيح فلا بد من معرفة تعارض الادلة ومعرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الادلة على بعض وانما جعل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معــرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعارض والترجيح لان دلائل الفقه مفيــدة

للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار معرفة ذلك من أصول الفقه (وقوله وحال المستفيد) هو مجرور أيضا بالعطف على دلائل أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى

به رجاء من كل أن يكون ابنه ذلك ثم منع الله كلا منهــم أن يدعى النبوة أو يدعيها أحــد له أو يظهر عليه سبب يشكك أحــدا فى أمره ثم المقيد الصحة وصفه بما مدحه به من قوله (أفضــل من عبد من عباده) الكتاب والسنة والاجماع التى من خالف شيــأ منها فقد ضل طريق سداده وكذا لا ريب فى كونه أعلم الخلق بالله وأتقاهم وأنه أرحم بأمته من الوالد العطوف بأولاده (وأقوى من ألزم) باللسان والسنان من أمكنه تبليغه (أوامره) ليفوز الملتزم بذلك بالسعادة السرمدية أبد آباده (ونشر ألوية شرائعه) على اختلاف موضوعاتها وتباين محمولاتها فغدت على ممر الاحقاب مرفوعة الاعلام (فى بلاده) ثم يجوز أن يكون المراد بالامر هنا دينــه وشرعه كما فى الحديث الصحيح من أحــدث فى أمرنا ما ليس منــه فهو رد بدليل ما فى لفظ آخر له من أحدث فى ديننا ما ليس فيــه فهو رد وجمعه نظرا الى أنواع متعلقاته من الاعتقادات والعمليات ويجوز أن يكون المراد به ضد النهى وعلى هذا انما لم يذكر النواهى اكتفاء بأحد الضدين كما فى قوله تعالى سرابيــل تقيكم الحر أى والبرد على أحد القولين ثم لا يخفى ما فى قوله ونشر ألوية شرائعــه فى بلاده من حســن الاستعارة المكنية التخييلية المرشحة على طريقة صاحب التلخيص فانه أضمر فى النفس تشبيه الشرائع بالملوك ذوى الجيوش والرايات بجامع ما بينهما من السلطنة ونفاذ الحكم فى متعلقهما فان الشرائع الالهية المتعلقة بالمكلفين نافذة أحكامها فيهم وواجب عليهم طاعة مقتضاها أبلغ من نفاذ أحكام الملوك فى أتباعهم ورعاياهم وآكد من طاعة الرعايا لهم ثم رشح ذلك تخييلا بذكر نشر الألوية فى البلاد فان هذا من لوازم المشــبه به وهو صفة كمال له ثم ما زال صلى الله عليه وسلم قائما بأعباء التبليغ ودعوة الخلق الى دين الاسلام وطاعة الرحمن بنفسه وكتبه ورسله الى البلاد بحسب الاستطاعة والامكان (حتى افترّت ضاحكة عن جذل بالعدل والاحسان) يقال افتر فلان ضاحكا اذا ضحك حتى بدت أسنانه فضاحكة منصوب على الحال من الضمير الذى للبلاد فى افترت من قبيل الحال المؤكدة لعاملها كقوله تعالى فتبسم ضاحكا وعن جذل بفتح الجيم والذال المعجمة أى عن فرح وابتهاج مصــدر جــذل يجذل من حد علم يعــلم وهو متعلق بافترت فى محل النصب على أنه مفعول به وبالعدل والاحسان متعلق بجذل فى محل النصب على أنه مفعول به أيضا أى حتى تجاوز افترار البلاد عن الفرح والسرور بما بسط الله فى بسطتها من التوسط فى الامور اعتقادا كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك والقول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر وعملا كالتعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب وخلقا كالجود المتوسط بين البخل والتبــذير الى غــير ذلك ومن الاحســان فى الطاعات كمية وكيفية وفى معاملة الخلق ومعاشرتهــم حتى فى قتــل ما يجوز قتله من الناس والدواب ولا يخفى ما فى هــذه الغاية من حسن الاستعارة المكنية التخييلية المرشحة فانه أضمر فى النفس تشبيه البلاد بالعقلاء من بنى آدم بجامع أن كلا منهما محل لمظاهر الاحكام واقامة شرائع الاسلام ثم رشح ذلك تخييلا بالتبسم والضحك الناشئ عن السرور والفرح بهما فان ذلك من لوازم فرح العقلاء عادة وصفة كمال لهم فعم البلاد آثار هذا الجود والامتنان (بعد طول انتحابها الى انبساط بهجة الايمان) لكثرة ما اشتملت عليه من الكفر والطغيان والظلم والعدوان ثم النحيب رفع الصوت بالبكاء والانبساط هنا ترك الاحتشام والبهجة الحسن وهذا ترشيح آخر للاستعارة الماضية البيان (ولقد كانت) البلاد فى ذلك الزمان (كما قيل وكأن وجه الأرض خد متيم * وصلت سجام دموعه بسجام) المتيم العاشق من تيمه الحب ذلله وجعله عبد المحبوبه وسجم الدمع سجوما سال وانسجم وانما كان المحب على هذه الحال من الحزن والاكتئاب لما يتوارد عليه من ألوان العذاب فى معاملة الاحباب ولا سيما اذا بعد من ذلك الجناب وفقــد ما يوصله اليه من الاسباب

بل ربما يبكي المحب في حالة القرب مخافة الافتراق كما يبكي حالة البعد من شدة الاشتياق كما قال القائل

وما في الدهر أشقى من محب * وإن وجد الهوى حلو المذاق

تراه باكيا أبدا حزينا * لخوف تفرق أو لاشتياق

فيبكي إن نأوا شوقا إليهم * ويبكي إن دنوا خوف الفراق

ثم غير خاف وجه هذا التشبيه وحسن ما فيه وقد سألت المصنف رحمه الله عن اسم صاحب هذا البيت فذكر أنه لا يحضره وقد تقدم أن البيت مذكور في كتاب نور الطرف ونور الظرف ثم إن المصنف ختم هذه الصفات المادحة للنبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة عليه ثانيا وداعيا على بدء لما عنده من الشغف بذلك ويحق له ذلك وليقرنها بالسلام عليه كما اقترنا في الأمر بهما في الكتاب العزيز فيخرج عن عهدة ما قيل من كراهة إفرادها عنه وإن لم يكن ذلك صحيحا كما بيناه في كتابنا حلية الحلي وليقرب اتباع الآل والصحب له في ذلك فإن لهم من الاختصاص بذاته الشريفة ما ليس لسائر الأمة وقد وصل إلى الأمة بواسطتهم من الخيرات وأسباب البركات ولا سيما من تبليغ الأحكام الشرعية للمكلفين ما لم يصل مثله إليهم بواسطة غيرهم من اللاحقين فقال (صلى الله عليه وعلى آله الكرام وأصحابه الذين هم مصابيح الظلام وسلم تسليما) على أن الطبراني في الأوسط وأبا الشيخ في الثواب وغيرهما رووا بسند فيه ضعف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة يستغفرون له ما دام اسمي في ذلك الكتاب وفي لفظ لبعضهم من كتب في كتابه صلى الله عليه وسلم لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام في كتابه ومثل هذا مما يغتنم ولا يمنع منه الضعف المذكور لكونه من أحاديث الفضائل ولم يضعف بالوضع وقد اختلف في أصل الآل فسيبويه والبصريون أهل فأبدلت الهاء همزة ثم أبدلت الهمزة ألفا والكسائي ويونس وغيرهما أول فقلبت الواو ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما قال وهذا هو الصحيح أما أولا فلأن هذا الانقلاب قياس مطرد في الأسماء والأفعال حتى صار من أشهر قواعد التصريف والاشتقاق بخلاف انقلاب الهاء همزة حتى قال الإمام أبو شامة إنه مجرد دعوى وحكمة العرب تأباه إذ كيف يبدل من الحرف السهل وهو الهاء حرف مستثقل وهو الهمزة التي عادتهم الفرار منها حذفا وإبدالا وتسهيلا مع أنهم إذا أبدلوا الهاء همزة في هذا المكان فهي في موضع لا يمكن إثباتها فيه بل يجب قلبها ألفا فأي حاجة إلى اعتقاد هذا التكثير من التغيير بلا دليل ولا يشكل بماء لقيام الدليل على إبدال الهاء فيه همزة ليقوى على الإعراب وأما أرقت فالهاء فيه بدل من الهمزة لا بالعكس وأما ثانيا فلاختلافهما استعمالا مع عدم الموجب لذلك فيما يظهر فإن الآل لم يسمع إلا مضافا إلى معظم ذي علم أو ما جرى مجراه يصلح أن يكون مرجعا وما لا بخلاف الأهل فإنه يضاف إلى معظم وغير معظم ذي علم وغير ذي علم علما ونكرة ومن ثمة يقال آل محمد وآل إبراهيم ولا يقال آل ضعيف ولا آل الدار ويقال أهل ضعيف وأهل الدار وأما قول عبد المطلب في الاستغاثة بالله على أصحاب الفيل

وانصر على آل الصليب * وعابديه اليوم آلك

فالظاهر أنه على سبيل المشاكلة كما في تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والأصل في الاسمين إذا اتحدا أن يتساويا في الاستعمال إلا لموجب ولا موجب هنا فيما يظهر وبهذا يندفع ما احتج به القائلون إن أصله أهل من أنه سمع في تصغيره أهيل لا أويل والتصغير يرد الأشياء إلى أصولها ووجه اندفاعه أنه لم يسمع مصغرا بالشروط المذكورة وإنما سمع في نحو يا أهيل الحي يا أهيل النقي وقد عرفت من أنه لا يقال آل الدار بل يقال أهلها أنه لا يقال آل الحي والنقي بل أهلهما فأهيل الحي والنقي تصغير أهل حينئذ لا آل وكأن اختصاصه بذوي الخطر من ذوي العلم الأعلام منع من ذلك ويبقى بعد هذا

وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج إلى رابط وهو الاجتهاد فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه ومجموعها الثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه ﴿أحدها﴾ كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه شيء ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الإمام في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب أيضا وكذلك صاحب الأحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضا وحاصله أن طائفة جعلوا الأصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست ﴿ثانيها﴾ أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص ولا بد من إدخاله في الحد وإلا لزم وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها تستدعي سبق الجهل كما تقدم ﴿ثالثها﴾ أنه جمع دليلا على دلائل هنا وفي أوائل القياس

علاوة

علاوة ماذكر الكسائي أنه سمع اعرابيا فصيحا يقول أويل في تصغير آل وأما ثالثا فان الآل اذا ذكر مضافا الى من هو له ولم يذكر من هو له معه مفردا أيضا تناوله الآل كما يشهد به كثير من المواقع كقوله تعالى ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين أدخلوا آل فرعون أشد العذاب اذ لا ريب في دخول فرعون في آله في كلتا الآيتين وكما في الصحيحين في صفة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى الله عليه وسلم علمهم أن يقولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم فان ابراهيم داخل فيمن صلى الله عليه بل هو الاصل المستتبع لسائر آله وما فيهما أيضا عن عبد الله بن أبي أوفى أن أباه أتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقة فقال اللهم صل على آل أبي أوفى ومعلوم أن أبا أوفى هو المقصود بالذات بهذه الدعوة ولا كذلك الاهل اذ لو قيل مثلا جاء أهل زيد لم يدخل زيد فيهم ثم الصحيح جواز اضافته الى المضمر واختلف في المراد بهم في مثل هذا الموضع فالاكثرون أنهم قرابته الذين حرمت عليهم الصدقة على الاختلاف فيهم وقيل جميع أمة الاجابة والى هذا مال مالك على ماذكر ابن العربي واختاره الازهري ثم النووي في شرح مسلم وقيل غير ذلك وبسط الكلام فيه له موضع غير هذا الكتاب والكرام جمع كريم وهو قد يراد به الجواد الكثير الخير المحمود وقد يراد به الذات الشريفة وقد يراد به كل ذات صدر منها منفعة وخير وآله لم يخلوا من هذه الاوصاف غالبا ومن كرمهم عموما تحريم أوساخ الناس عليهم ودخولهم في الصلاة عليه تبعا له حتى في الصلاة ومن لطيف ما يؤثر مما يناسب هذا ما حكى الخطيب قال دخل يحيى بن معاذ على علوي ببلخ أو بالري زائرا له ومسلما عليه فقال العلوي ليحيى ما تقول فينا أهل البيت فقال ما أقول في طين عجن بماء الوحي وغرست فيه شجرة النبوة وسقي بماء الرسالة فهل يفوح منه الا مسك الهدى وعنبر التقوى فقال العلوي ليحيى ان زرتنا فبفضلك وان زرناك فلفضلك فلك الفضل زائرا ومزورا والاصحاب جمع صحب قاله الجوهري وفي صحيح البخاري الاشهاد واحده شاهد مثل صاحب وأصحاب وهو أشبه وسيأتي في مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة أن الصحابي عند المحدثين وبعض الاصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على الاسلام أو قبل النبوة ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل أو ارتد وعاد في حياته وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتبعا له مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح ويذكر ثمة مزيد تحقيق لهذا ان شاء الله تعالى وفي وصفهم بكونهم مصابيح الظلام اشارة على سبيل التلميح الى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال مثل أصحابي في أمتي مثل النجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم وسيأتي الكلام عليه مع تخريجه في موضعه من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى فان النجوم تسمى مصابيح أيضا كما قال تعالى ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح ثم غير خاف أن بين الآل والاصحاب عموما وخصوصا من وجه وأن ذلك ليس بمانع من عطف أحدهما على الآخر (وبعد فاني بعد أن صرفت طائفة من العمر) أي مدة من مدة الحياة في الدنيا (في طريقي الحنفية والشافعية في الاصول خطر لي أن أكتب كتابا مفصحا عن الاصطلاحين) في الاصول للفريقين كائنا (بحيث يطير من أتقنه اليهما بجناحين) أي بحيث يصل من أحاط بما فيه دراية الى معرفة الاصطلاحين ولا يخفى ما في هذه الاستعارة المكنية التخييلية المرشحة من اللطف والحسن فانه شبه في النفس الاصطلاحين بالمكان الرفيع بجامع علو المقام بينهما وان كان العلو في المكان حسيا وفي الاصطلاحين عقليا والمتقن للكتاب بالطائر بجامع السعي السريع بينهما الموصل للمطلوب وأثبت للمشبه الجناحين الذين لا قوام للمشبه به الا بهما تخييلا وترشيحا وما دعاني الى قصد كتابة كتاب بهذه المثابة الا (اذ كان من علمته أفاض في هذا المقصود) أي من صنف كتابا في بيان الاصطلاحين

حيث قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها واه ما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية الشافية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما ﴿رابعها﴾ وهو مبني على مقدمة وهو أن كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الاحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الاحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الامراض والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الانسان وموضوع علم الاصول هو أدلة الفقه لانه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمرا ونهيا وهذه الاشياء هي المسائل واذا كانت الادلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته فان قيل موضوع هذا العلم هو الادلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام وأما مسائله فهي معرفة الادلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لا نسلم بل الاول أيضا مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم ﴿خامسها﴾ أن هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أي علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقي لا التصوري

قال (والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية) أقول لما كان لفظ الفقه جزأ من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شئ الابد معرفة اجزائه (١٢) احتاج الى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة وفى حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان فى الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالاحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والافعال قاله فى الحاصل ووجه ما قاله أن العلم لابد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتأثير فى غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال والذوات فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن فى اطلاق خروج الصفات اشكال وذلك أن الحكم الشرعى خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء فى قوله بالاحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالاحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادى أصول الفقه فان الاصولى لابد أن يتصور الاحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ولا التصديق بتعلقها فانهما من علم الكلام فان قيل الالف واللام فى الاحكام لا جائز أن تكون للعهد لانه ليس لنا شئ معهود

المذكورين كالنحرير العلامة صاحب البديع فانه ذكر فى ديباجته قد منحتك أيها الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول هذا الكتاب البديع فى معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته لك من كتاب الاحكام ورصعته بالجواهر النفيسة من أصول فخر الاسلام ثم قال وهذا الكتاب يقرب منهما البعيد ويؤلف الشريد ويعبد لك الطريقين ويعرفك اصطلاح الفريقين (لم يوضحهما حق الايضاح ولم يناد مرتادهما) أى طالبهما بالنصب مفعول ينادى وفاعله (ببيانه اليهما بحى على الفلاح) وهذا قد صار فى العرف مثلا يستعمل فى اشتهار التبليغ والايقاظ والافصاح عن المقصود مأخوذ من قول المؤذن ذلك فكنى بهذا القول عن عدم بيان من صنف فى بيان الاصطلاحين إياهما على الوجه الواضح الجلى المستوفى لانك تارة ترى بعض المواضع منه عاريا من التميز بينهما وتارة ترى بعضها منه خاليا من أحدهما (فشرعت فى هذا غرض) وهو كتابة كتاب مفصح عن الاصطلاحين بحيث يطير من أتقنه اليهما بجناحين (ضاما اليه) أى الى بيان الاصطلاحين (ماينقدح) أى يظهر (لى من بحث) وسيأتى تعريفه (وتحرير) أى تقويم (فظهر لى بعد) كتابة شئ (قليل) من ذلك (أنه) أى هذا المشروع فيه اذا تم (سفر) أى كتاب (كبير وعرفت من أهل العصر) أى من مشتغلى زمانى (انصراف هممهم) أى توجهها جمع همة وهى اسم من الاهتمام بمعنى الاغتمام من هم اذا تدافع فى القصد وقيل هى الباعث القلبى المنبعث من النفس لمطلوب كمالى ومقصود عالى (فى غير الفقه الى المختصرات وإعراضهم عن الكتب المطولات) وخصوصا ان كانت تلك المختصرات بالمعنى الحقيقى اللغوى للاختصار وهو رد الكثير الى القليل وفيه معنى الكثير وقد يعبر عنه بما دل قليله على كثيره كما هو منقول عن الخليل ابن أحمد فان اختيار المختصرات حينئذ متجه لان المختصر أقرب الى الحفظ وأنشط للقارئ وأوقع فى النفس ومن ثمة تداول الناس اعجاز قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة وعجبوا من وجيز قوله سبحانه فاصدع بما تؤمر ومن اختصار قوله عز وجل يا أرض ابلعى ماءك الآية وقالوا إنها أخصر آية فى كتاب الله واستحسنوا اختصار قوله جل وعلا وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين حيث جمع فى هذا اللفظ الوجيز بين جميع المطعومات والمشروبات والملبوسات وغيرها ولفضل الاختصار على الاطالة قال النبى صلى الله عليه وسلم أوتيت جوامع الكلم واختصرت لى الحكمة اختصارا وقال الحسن بن على رضى الله عنه ما خير الكلام ما قل ودل ولم يطل فيمل غير أن للاطالة موضعا تحمد فيه ولذلك لم يكن جميع كتاب الله الكريم مختصرا ومن هنا اختيرت المطولات أيضا فى الفقه واللغة والتواريخ لتعلق الغرض باتساع ما فيها من الجزئيات التى لا يجمعها ضابط فى الغالب (فعدلت) بهذا السبب عن اتمام ذلك (الى) تصنيف (مختصر متضمن ان شاء الله تعالى الغرضين) يعنى والله أعلم غرضه الذى هو ذكر الاصطلاحين على الوجه الذى قصده من الايضاح والاتقان وغرض أهل العصر الذى هو الاختصار فى البيان (واف بفضل الله سبحانه بتحقيق متعلق العزمين) يعنى والله أعلم بأحد العزمين العزم على بيان الاصطلاحين على الوجه الذى ذكره وبالآخر العزم على ضم ما ينقدح له من بحث وتحرير الى ذلك ومتعلقهما البيان والضم المذكوران والعزم القصد المصمم وقد يعبر عنه بجزم الارادة بعد التردد والباء فى بفضل الله إما بمعنى من أو للسببية وفى بتحقيق للتعدية وهو ظاهر (غير أنه) أى هذا المعدول اليه (مفتقر الى الجواد الوهاب تعالى أن يقرنه) بكسر الراء وضمها (بقبول أفئدة العباد) والجواد بالتخفيف من أسماء الله تعالى ورد فى عدة أحاديث منها حديث أخرجه أحمد وابن ماجه والترمذى وحسنه وهو فى كلام العرب الكثير العطاء وقال أبو عمرو بن العلاء الكريم وأما كون الوهاب من أسمائه تعالى

يشار اليه ولا للجنس لان أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج أكثر المجتهدين لان مالكا من أكابرهم

وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسئلة

تعالى لما تظافر عليه الكتاب والسنة والاجماع وهو في حقه تعالى يدل على البذل الشامل والعطاء الدائم بغير تكلف ولا غرض ولا عوض واختلف في أنه من صفات الذات أو الافعال والوجه الصحيح الظاهر أنه من صفات الافعال (وأن يتفضل عليه بثواب يوم التناد) أي يوم القيامة سمي به لانه ينادي فيه بعضهم بعضا للاستغاثة أو يتنادى أصحاب الجنة وأصحاب النار وقيل غير ذلك وهذا اذا لم تكن الدال مشددة فان كانت مشددة فلانه يندّ بعضهم من بعض أي ينفر كما قال تعالى يوم يفر المرء من أخيه الآية والاول هو الرواية وقراءة السبعة في قوله تعالى اني أخاف عليكم يوم التناد وانما كان هذا المصنف محتاجا الى كل من هذين الامرين لان الغرض في الدنيا من التصنيف نشر المصنف والتحلي بمعرفته وهو لا يتم الا بعلاقة القلوب بكتابته ومدارسته واعتقاد صحته وحقيته وفي الآخرة افاضة الجود والاحسان من الكريم المنان مسببا ذلك في الجملة عما عاناه المصنف في ذلك العمل في سالف الازمان ولما كان ذلك مقذوفا بمقتضى فضل الله الذي يخص به سبحانه من شاء من أفراد الانسان قال (والله سبحانه وتعالى أسأل ذلك) أي جعله في الدنيا مقبولا وفي الآخرة الى جزيل الثواب حبلا موصولا وذلك مما يصلح أن يقع اشارة الى المثنى بدليل قوله لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقدم المفعول وهو الاسم الجليل للاهتمام والتخصيص (وهو سبحانه نعم الوكيل) وكفى به وكيلا وكيف لا وهو المستقل بجميع ما يحتاج اليه جميع الخلق وقد وكل أمور خلقه اليه ووكل عباده المتوكلون عليه أمورهم اليه ثم هذا من أسمائه تعالى التي تظافر عليها الكتاب والسنة والاجماع يجوز أن يكون بمعنى مفعول وعليه تفسيره بالموكول اليه الامور من تدبير البرية وغيرها وأن يكون بمعنى فاعل وعليه تفسيره بالكفيل بالرزق والقيام على الخلق بما يصلحهم وبالمعين وبالشاهد وبالحفيظ وبالكافي الى غير ذلك ثم أفاد القرطبي أنه اذا كان الوكيل الذي وكل عباده أمورهم اليه واعتمدوا في حوائجهم عليه فهو وصف ذاتي فيه معنى الاضافة الخاصة اذ لا يكل أمره اليه من عباده الا قوم خاصة وهم أهل العرفان واذا كان الوكيل الذي وكل أمور عباده الى نفسه وقام بها وتكفل بالقيام عليها كان وصفا فعليا مضافا الى الوجود كله لان هذا الوصف لا يليق بغيره وعلى هذا يخرج شرح العلماء لهذا الاسم ويتضمن أوصافا عظيمة من أوصافه كحياته وعلمه وقدرته وغير ذلك والضمير المرفوع المنفصل هو المخصوص بالمدح قدمه للتخصيص (وسميته بالتحرير) لكونه مشتملا على تقويم قواعد هذا الفن وتقريب مقاصده وتهذيب مباحث هذا العلم وكشف القناع عن وجوه خرائده (بعد ترتيبه على مقدمة هي المقدمات) الآتي ذكرها وهي الامور الاربعة بيان المفهوم الاصطلاحي للاسم الذي هو لفظ أصول الفقه وبيان موضوعه أي التصديق بأنه ماهو وبيان المقدمات المنطقية التي هي جملة مباحث النظر وطرق معرفة صحيحه وفاسده وبيان استمداده من أي شئ فصارت المقدمة تقال على كل واحد من البيانات الاربعة وعلى مجموع البيانات كما يقال لكل فرد انسان وللكل الانسان وقد يقال انسان بمعناه وعليه قوله مقدمة هي المقدمات ذكره المصنف قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له فظهر من هذا أن المراد بالمقدمة هنا ما يذكر أمام الشروع في العلم لتوقف الشروع على بصيرة أو زيادتها عليه ولما كان كل من هذه الامور المذكورة لا تنفك عند التحقيق عن أحد هذين كما أن جملتها لا تنفك عنهما بطريق أولى ساغ أن يترجم عن هذا المعنى بلفظ مفرد نكرة نظرا الى أنه معنى كلي تشترك فيه هذه الماصدقات فيكتفى في التعبير عنه باسم الجنس النكرة لان الاصل في الاسماء التنكير على ما عرف ثم لا موجب هنا يوجب مخالفته على أن ما كان على الاصل لا يسئل عن سببه ثم لما كانت المقدمات عبارة عن الامور المذكورة وقد تقدم الشعور بالمعنى الكلي

فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لا أدري فالجواب التزام كونها للجنس لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره الى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من أحسن الاجوبة وقد احترز الآمدي عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالاحكام اللغوية وهو نسبة أمر الى آخر بالايجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعي هو ما تتوقف معرفته على الشرع وقوله العملية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية وهو أصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا سميعا بصيرا وكذلك أصول الفقه على ما قاله الامام في المحصول واقتصر عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجة مثلا

ليس علما بكيفية عمل ونبه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الاجماع حجة مثلا معناه أنه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه (١٤) والافتاء بموجبه ولا معنى للعمل الا هذا لانه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب

على الامام حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الاشياء ليس بفقه لانها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في مختصراته وانما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فان أكثر علم الصحابة انما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والاولى أن يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام المصنف

مرفوع على الصفة للعلم ولا يصح جره على الصفة للاحكام لان الاحكام مؤنثة والمكتسب مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد مثلا في نفسه مكتسب

الشامل لها بحيث يعد كل منها من ماصدقاته لاستبداد كل منها في افادة أحد ذينك الامرين وان كان بعضها أتم من بعض باعتبار تقدم اللفظ الحامل له أعني لفظ مقدمة تعين اذ جعت هذه الماصدقات ووقعت تفسيرا له أن تعرف ويكون التعريف فيها للعهد الذكري لتقدم مدلولها معنى كما قالوا في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فتأمله هذا وأفاد المصنف رحمه الله أنه انما لم يقل على مقدمة في كذا كما في كلام غير واحد لانه يستدعي تكلف كلام في مجازية الظرف المفاد بفي وبعد الفراغ منه يظهر أن حقيقة المقدمة ليس الا عين البيان للامور التي تقدم معرفتها على الشروع في الفن توجب حصول زيادة البصيرة فيه فأسقط بذلك مؤنة ذلك ونبه على ما قد يغفل عنه من أنها هي المذكورات بعينها أعني البيانات بمعنى الحاصل بالمصدر اه فان قلت المشهور كون مقدمة العلم حده وغايته والتصديق بموضوعه فما بال المصنف أسقط ذكر الغاية وذكر المقدمات المنطقية والاستمداد قلت لانه قد صرح غير واحد من المحققين منهم الشريف الجرجاني بأن ما جرت به العادة من ذكرهم وجه ما اشتملت عليه مقدمة العلم من حده وغايته والتصديق بموضوعه لم يقصدوا به بيان حصر المقدمة فيها بل توجيه ما ذكر فيها حتى لو وجد غيرها مشاركا لها في افادة البصيرة ساغ ضمه وجعله منها وعلى قياس هذا ولو ظهر عدم الاحتياج الى بعضها في افادة البصيرة لسد غيره مسده جاز أيضا اسقاطه استغناء بغيره عنه ولا مرية في مشاركة المقدمات المنطقية والاستمداد لهذه الامور في افادة البصيرة كما أنه لا احتياج الى ذكر الغاية مع ذكر الحد في هذا الغرض كما سيتعرض له المصنف فيما سيأتي ويذكر عنه ثمة توجيهه ان شاء الله تعالى ومن هذا يظهر أن حصر المقدمة في الامور المذكورة ليس من حصر الكل في أجزائه كما هو ظاهر كلام غير واحد بل من حصر الكلي في جزئياته أو في جزئيات منها بحسب الاستيفاء لها وعدمه كما مشى عليه المصنف ثم المقدمة اسم فاعل على المشهور قيل من قدم لازما بمعنى تقدم كبين بمعنى تبين وقيل متعديا لان هذه الامور لما فيها من سبب التقدم كأنها تقدم غيرها أو لافادتها الشروع بالبصيرة تقدم من عرفها من الشارعين على من لم يعرفها وعن الزمخشري أن فتح الدال خلف وعن غيره جوازه اذا كانت من المتعدي فلعل ما عن الزمخشري محمول على ما اذا كانت من اللازم فلا يكون بين هذين تعارض ثم لم يبين الزمخشري وجه منع الفتح قيل ولعله أن في الفتح ايهام أن تقدم هذه الامور انما هو بالجعل والاعتبار دون الاستحقاق الذاتي وهو خلاف المقصود لان تقدم هذه الامور انما هو بسبب استحقاقها التقدم بحسب الذات كما بين في موضعه اه قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وفيه أيضا من جهة اللفظ عدم ذكر الجار والمجرور ويلزم مع اسم المفعول من اللازم ذكر الجار والمجرور كما عرف في موضعه فانتفى على هذا ما قيل ان فتح الدال فيها ليس ببعيد لفظا ومعنى ثم هل هي منقولة عن مقدمة الجيش فيكون لفظها في مقدمتي العلم والكتاب حقيقة عرفية أو مستعارة منها فتكون مجازا فيهما أو كلاهما موجود فيهما بناء على أنها في الاصل صفة حذف موصوفها وأطلقت على الطائفة المتقدمة من المعاني أو الالفاظ على العلم أو على سائر ألفاظ الكتاب والتاء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية أو لاعتباره مؤنثا كما قالوا في لفظ الحقيقة احتمالات ورجح أنها ان كانت بمعنى الوصف أي ذات مؤنثة ثبت لها صفة التقديم واعتبار معنى التقديم فيها لصحة اطلاق الاسم كالضاربة فاطلاقها على الطائفة المذكورة حقيقة ان كان باعتبار أنها من أفراد هذا المفهوم ومجاز ان كان بملاحظة خصوصها وان كانت بمعنى الاسم واعتبار معنى التقديم لترجح الاسم كما في القارورة فاطلاقها على الطائفة انما يكون حقيقة لو ثبت وضع واضع اللغات المقدمة لهذه الطائفة والظاهر أنه لم يثبت بل الثابت انما هو وضعه لها بازاء مقدمة الجيش (وثلاث مقالات في المبادى)

المبادى) أى وعلى ثلاث مقالات أولاها فى بيان التصورات والتصديقات المعدودة من مبادى هذا العلم (وأحوال الموضوع) أى وثانيها فى بيان التصورات والتصديقات الراجعة الى أحوال موضوع العلم (والاجتهاد) أى وثالثها فى بيان ماهية الاجتهاد ومايقابله وهو التقليد ومايتبعهما من الاحكام ثم لما كان المذكور فى هذه المقالة مايفيد أنه ليس من مسائل الفن لان مسائل الفن ما البحث فيها رجوع الى موضوعه ومسائل الاجتهاد ومايتبعه ليست كذلك كما سنذكره لكن جرت عادة كثير منهم الشافعية أن يذكروها على سبيل اللواحق المتممة للغرض منه اسعافا أشار المصنف الى ذلك فقال (وهو) أى الاجتهاد مع مايتبعه (متمم مسائله) بعضها (فقهية) لكون هذا البعض من بيان أحكام أفعال المكلفين كمسئلة الاجتهاد واجب عينا على المجتهد فى حق نفسه وكذا فى حق غيره اذا خاف فوت الحادثة على غير الوجه وحرام فى مقابلة قاطع نص أو اجماع الى آخر أقسامها الى غير ذلك فان الاجتهاد فعل المجتهد وهو بذل وسعه فى طلب الحكم الشرعى وكل من الوجوب والحرمة وباقى محمولات أقسام موضوعات المسئلة حكم شرعى والى هذا أشار بقوله (لمثل ماسنذكر) قريبا فى بيان الموضوع أن البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس منه بل من الفقه لان موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها الحكم الشرعى فان مثل هذا الكلام جار فى بعض مسائل الاجتهاد الكائن على هذا الوجه وانما لم يقل لما سنذكر نظرا الى خصوص الجزئية الكائن لهذه المسائل فانه غير الخصوص الكائن لغيرها (واعتقادية) أى وبعضها مسائل اعتقادية لكونه راجعا الى ماعلى النفس من الامور الاعتقادية المنسوبة الى دين الاسلام كمسئلة لاحكم فى المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ومسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد فان كلا من هاتين عقيدة دينية منسوبة الى دين الاسلام غاية الامر كما قال المصنف أنهم لم يدونوا هذه المسائل فى الفقه والكلام وذلك لايخرجها عنهما بعد رجوع البحث عنها الى موضوعهما وكان مقتضى مافعله فى المقدمة أن يذكر فى المقالات نظيره فيقول ثلاث مقالات هى المبادى ولكن المقالة أجريت مجرى القول بالمعنى المصدرى فكان المقول الذى هو نفس العلم متعلقه فيثبت التغاير والله أعلم فان قلت لم اختار الترتيب على التأليف قلت ليشير على سبيل التنصيص الى أنه وضع مااشتمل عليه المختصر من الاجزاء مواضعها اللائقة بها من التقديم والتأخير فى الرتبة العقلية لانهم قالوا الترتيب فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبته وفى الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير فى الرتبة العقلية بخلاف التأليف فانه جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير أم لا فهو أعم من الترتيب فلا يكون فيه اشارة ناصة على هذا المطلوب ثم قد ظهر من هذا أن الضمير المجرور فى ترتيبه راجع الى المختصر مرادا به مضمون ماقام فى النفس من الاجزاء والمواد التى يستعقب تركيبها على الوجه المذكور المختصر لان الصورة معلول الترتيب ولا ضير فى ذلك وان كان الضمير فى سميته راجعا الى المختصر مرادا به معناه المقرر له فى الخارج المتبادر من اطلاقه فان مثله شائع بل هو من التحسين المعنوى المسمى بالاستخدام عند أهل البديع فتنبه له (المقدمة) المذكورة فالتعريف فيها للعهد الذكرى (أمور) أربعة وقد عرفت لم قال هكذا ولم يقل فى أمور الامر (الاول مفهوم اسمه) أى اسم هذا العلم وهو لفظ أصول الفقه ووجه تقديم هذا الامر على غيره ظاهر (والمعروف كونه) أى اسمه حال كونه غير مراد به المعنى الاضافى (علما وقيل) بل اسمه (اسم جنس لادخاله اللام) أى لصحة ادخال اللام فظ اللام عليه فيقال الاصول والى هذا جنح القاضى تاج الدين السبكى حيث قال وجعله اسم جنس أولى من جعله علم

من أدلة تفصيلية كان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة الى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الاخت لها النصف للآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيأ اكتسبه غيره من دليل تفصيلى واذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيأ مكتسبا من دليل تفصيلى وهكذا يفعل فى علم الله تعالى فان البارى سبحانه وتعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعنى أن شخصا قد اكتسبه وقوله من أدلتها التفصيلية احترز به عن العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية فان المقلد اذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتى وعلم أن ما أفتى به المفتى فهو حكم الله تعالى فى حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى فى حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من دليل اجمالى فان المقلد لم يستدل على كل مسئلة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام فى المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالاحكام لا أدلة الاحكام نفسها وهو باطل لانه قد تقدم أن الاصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ولان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم الثانى أنه لايخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ماهو أعم منها ومن عمل القلوب فان أراد الاول ورد عليه ايجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وان أراد الثانى ورد عليه أصول الدين فانه ليس بفقه مع أنه عمل القلب ولو

قال الفرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه (١٦) ويطلق ويراد به ما هو أعم من هذا وهو الشعور فان أراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لان ما عند المقلد يسمى تقليدا لا علما وان أراد الثاني لم يرد سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع أن هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها اذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري قال (قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن في طريقه) أقول هذا اعتراض على حد الفقه أورده القاضي أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة وهو أن الحكم بأمر على أمر ان كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي أن الضحى سنة وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظران لم ترجح أحد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مظنونا وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد الا الظن عند القائل بها

جنس لانه لو كان علما لما دخلته اللام قال المصنف (وليس) هذا القول بشيء أو ليس اللام بداخل عليه وهذا من المصنف مشى على ما ذهب اليه بعض النحويين من جواز حذف الخبر في باب كان وأخواتها في سعة الكلام اختصارا وانما قلنا ان هذا ليس بشيء (فان العلم) بفتح اللام هو الاسم (المركب الاضافي من لفظي أصول والفقه (لا الاصول) أي لا أحد جزأي هذا المركب الذي هو لفظ أصول فقط ونحن لا ندعي العلمية الا للمركب المذكور حال كونه غير مراد به المعنى الاضافي واللام لم تدخل عليه بل على الجزء الاول حالة كونه فاقدا للاضافة مطلقا الا ان اللام لا تجامع الاضافة وقد تعاقبها ونحن نقول انه حينئذ نكرة فاذا دخلت عليه اللام عرفته ثم لما كان كثيرا ما يطلق لفظ الاصول محلى باللام ويراد به هذا العلم وقد ظهر أنه سبب وهم القائل انه اسم جنس أشار الى وجه ذلك فقال (بل الاصول بعد كونه) في الاصل لفظا (عاما في المباني) أي في كل ما يبنى عليه شيء سواء كان ذلك في الحسيات كبناء الجدار على الاساس أو في المعنويات كبناء المسائل الجزئية على القواعد الكلية كما هو مقتضى عرف اللغة يعني اذا لم يقصد بالاصول خصوص من المباني فانه حينئذ من ألفاظ العموم صيغة ومعنى لكونه جمعا محلى باللام للاستغراق (يقال) لفظ الاصول أيضا قولا (خاصا في المباني المعهودة للفقه) التي هي عبارة عن هذا العلم على سبيل الغلبة عليه من بين سائر المباني كالنجم للثريا أعني الادلة الكلية والقواعد التي يتوصل بمعرفتها الى قدرة الاستنباط كما هو عرف الفقهاء حتى صار حقيقة عرفية فيه (فاللام) فيه حينئذ بالنسبة الى أول حالات ارادتها بخصوصها منه لاهل هذا العرف (للعهد) الذهني ثم صارت بعد ذلك لازمة له كالجزء منه كهي في النجم للثريا يعني ومن المعلوم أيضا أنه بهذا الاعتبار ليس باسم جنس أيضا بل من الاعلام الكائنة على سبيل الغلبة وقصارى ما يلزم من هذا أن يكون له اسمان علم منقول لا بطريق الغلبة هو لفظ أصول الفقه وعلم منقول بطريق الغلبة وهو لفظ الاصول ولا محذور في ذلك ثم حيث كان المعروف كون اسمه الذي هو أصول الفقه علما فهل هو جنسي أو شخصي فنص المحقق الشريف الجرجاني على أنه من أعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلي يتناول أفرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد مفهوما هما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس وقال المصنف (والوجه) في علمية أصول الفقه (أنه) أي أصول الفقه علم (شخصي اذ لا يصدق) أصول الفقه (على مسئلة) واحدة من مسائله وهذا أمارة الشخصية لان الكل لا يصدق على جزئه حقيقة قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وهذا انما ينفي كونه اسم جنس لا كونه علم جنس لان علم الجنس موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن كما هو الصحيح وسيأتي في موضعه من هذا الكتاب ثم هم قد عاملوه معاملة المتواطئ في اطلاقه حقيقة على كل فرد كما صرح به ابن الحاجب وغيره فأصول الفقه اذا كان علم جنس فانما هو موضوع للحقيقة المتحدة ذهنا التي هي مجموع الادراكات أو المدركات المتعينة فيه وأفراد هذا المعنى انما هي المظاهر الوجودية للحقيقة المذكورة لا مسائله التي هي أجزاء مسماه على القول بانه موضوع بازائها لعدم صحة اطلاقه على المسئلة الواحدة كما أنه لازم لكونه علم شخص كذلك هو لازم لكونه علم جنس فلا يصلح أن يكون معينا لاحدهما نافيا للآخر نعم يمكن اثبات كونه علم شخص بشيء غير هذا أشار اليه المصنف حال قراءتنا لهذا الموضع عليه وهو ما حاصله مزيدا عليه ما يكسوه ايضاحا وتحقيقا أنا لا نسلم أن هذا الاسم موضوع لامر كلي يتناول أفرادا متعددة متغايرة قائمة بزيد وعمرو وغيرهما بل هو موضوع لامر خاص هو مجموع احدى الكثرتين الادراكات الخاصة أو المدركات الخاصة الآتي بيانهما أعني الكثرة

الحاضرة المعينة في الذهن وان تركبت من مفاهيم كلية فسماه حينئذ اما مجموع أمور محققة خاصة هي العلم بأن الامر للوجوب والعلم بأن النهي للتحريم الى غير ذلك أو مجموع عين الامر للوجوب والنهي للتحريم الى غير ذلك ثم هو يصلح أن يكون متعلقا لادراك زيد وعمرو وغيرهما بمعنى أن يكون مدركا لهم ومن المعلوم أن وقوع هذا له لا يقتضي تعدداله في نفسه من حيث هو بل هو حاله تعلق ادراك زيد به هو بعينه حاله تعلق ادراك عمرو به وهلم جرا كما أن تصورات متصورين لزيد علما وتصديقاتهم بأحواله لا يقتضي تعدده بل هو هو سواء تعلقت به تصوراتهم وتصديقاتهم بأحواله أو لم تتعلق فان قلت لا بأس بهذا فيما اذا كان الاسم موضوعا بازاء المدركات لصحة تعلق الادراكات بها أما اذا كان موضوعا بازاء الادراكات فكيف يسوغ ذلك اذ يصير الادراك متعلق الادراكات قلت سواغه أيضا ظاهر لانه حينئذ يكون بالنسبة الى الادراك المذكور مدركا وان كان هو في نفسه ادراكا أيضا فتأمله ثم هذا جار في أسماء سائر العلوم والله سبحانه أعلم ثم لما كان تعريف مفهوم هذا الاسم مختلفا باعتبار ما كان اللفظ أولا عليه وباعتبار ما صار ثانيا اليه وقد أفادوا تعريفه على كليهما وافقهم المصنف على ذلك مشيرا الى صنيعهم هذا تمهيدا لافادته لذلك فقال (والعادة تعريفه مضافا وعلما) أي تعريف مفهوم اسمه الذي هو لفظ أصول الفقه من حيث كون اسمه مركبا اضافيا ليس بعلم أو حال كونه كذلك ومن جهة كونه علما على هذا العلم أو حال كونه كذلك والفرق بين الاعتبارين أنه باعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حال الاجزاء وباعتبار العلمية مفرد لا يعتبر فيه حال الاجزاء ثم بدأ بتعريفه على التقدير الاول ذاكرا معنى كل من جزأيه من حيث تصح الاضافة بينهما كما هو السبيل في مثله مراعاة للتقدم الوجودي فقال (فعلى الاول) أي فتعريف مفهوم اسمه على تقدير كون الاسم مركبا اضافيا ليس بعلم أن يقال (الاصول الادلة) فأداة التعريف في الاصول للعهد أي المذكورة في قولنا أصول الفقه ثم هي جمع أصل وعنه لغة عبارات أحسنها ما يبتني عليه غيره كما ذكره أبو الحسين وغيره وأشار المصنف آنفا اليه أي من حيث يبتني عليه لما عرف أن قيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا أنه كثيرا ما يحذف لشهرة أمره ويستعمل اصطلاحا بمعان المناسب منها هنا الدليل كما ذكره المصنف ونذكر وجهه قريبا والمراد بالادلة الادلة الكلية السمعية الآتي بيانها وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما لم يذكر المصنف لفظ الكلية للعلم به من حيث ان قيد الحيثية مراد منها كما ذكرناه حتى كأنه قال من حيث هي أدلته وهذا أيضا هو العذر في ترك التقييد لفظا بالسمعية ثم المعين أيضا لذلك كله اضافتها الى الفقه كما سيتضح وجهه قريبا فان دلائل الفقه في نفس الامر كذلك ثم في هذا المعنى الاصطلاحي المعنى اللغوي لان هذه الادلة مبنى الفقه ومرجعه بل نص غير واحد من المحققين على أن الاصل هنا بمعنى الدليل ليس منقولا عن المعنى اللغوي السابق وانما هو من ماصدقاته فانه غايته أن بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء هنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وهو حسن نعم اذا أطلق لفظ الاصول مرادا به هذا العلم الخاص يكون علما بطريق الغلبة منقولا كما حققناه سالفا وان اندرجت حقيقته في مطلق مسمى الاصول لغة لان تخصيص الاسم بالاخص بعد كونه للاعم الصادق عليه وعلى غيره نقل بلا شك وقد نبه على هذا شيخنا المصنف في غير هذا الكتاب فلا تذهلن عنه (والفقه التصديق لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط) فالتصديق أي الادراك القطعي سواء كان ضروريا أو نظريا صوابا أو خطأ جنس لسائر الادراكات القطعية بناء على اشتهار اختصاص التصديق بالحكم القطعي كما في تفسير الايمان بالتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله ومن ثمة سيقول

والمتفق عليها بين الائمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن وأما الاجماع فان وصل الينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والآمدي في الاحكام ومنتهى السول أنه ظني وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد الا الظن وأما المتواتر فهو كالقرآن متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شئ مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه اذا مظنون لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء مظنون والى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به وأشار اليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقدمتين قطعيتان أما الاولى فلانها وجدانية أي يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه وأما الثانية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به فهي أيضا قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصر وكلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع

فان الائمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلى وذلك أن الظن هو الطرف الراجح

من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضا فانه انما يجب العمل به أو بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك (قوله والظن فى طريقه) أشار بذلك الى الظن الواقع فى المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن فى محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر فى كون المقدمة قطعية أو ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا ولا شك أن النسبة الحاصلة من الاولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعى كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لانه واقع فى الطريق الموصل الى النسبة التى تو[illegible]ل الى الحكم فان مقدمتى القياس وجميع

المصنف مشيرا الى ظن الاحكام الشرعية وعلى ما قلنا ليس هو شيأ من الفقه ولا الاحكام المظنونة الا باصطلاح ولا يضر استعمال المنطقيين اياه مرادا به ما هو أعم من القطعى والظنى لانهم قسموا العلم بالمعنى الاعم الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه ولاعمال المكلفين أى سواء كانت من أعمال الجوارح وهى حركات البدن أو من أعمال القلوب وهى قصودها واراداتها والمكلف هو العاقل البالغ فصل أخرج التصديق لغير أعمالهم من السماء والارض وغيرهما بالوجود وغيره والتى لا تقصد لاعتقاد فصل ثان أخرج التصديق لاعمالهم التى تقصد لاعتقاد كالتصديق لطاعاتهم ومعاصيهم بأنها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره وارادته ومشيئته والاعتقاد الحكم الذهنى الذى لا يحتمل النقيض عند الحاكم لا بتقديره فى نفسه ولا بتشكيك مشكك وهو ان كان مطابقا فصحيح والا ففاسد وسببه الاكثرى التقليد وقوته ورخاوته على حسب مراتب الكبراء فى النفوس والمراد بكونها لا تقصد لاعتقاد أن لا يكون المقصود من الحمل عليها نفس الاعتقاد لها وبالاحكام الشرعية فصل ثالث أخرج التصديق لاعمالهم التى لا تقصد لاعتقاد بما ليس بحكم شرعى من عقلى أو لغوى أو غيرهما والمراد بالاحكام الشرعية آثار خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو وضعا كما سيأتى بيانه مفصلا فى أوائل المقالة الثانية ان شاء الله تعالى والقطعية فصل رابع أخرج التصديق لاعمالهم التى لا تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعية التى ليست بقطعية من المظنونات وغيرها والمراد بالقطعية ما ليس فى ثبوته احتمال ناشئ عن دليل ومع ملكة الاستنباط أى مع حصولها لمن قام به هذا التصديق فصل خامس أخرج التصديق المذكور اذا لم تكن معه هذه الملكة والمراد بها كيفية راسخة فى النفس متسببة عن استجماع المآخذ والاسباب والشروط التى يكفى المجتهد الرجوع اليها فى معرفة الاحكام الشرعية الفرعية التى بحيث تنال بالاستنباط أى باستخراج الوصف المؤثر من النصوص المشتملة عليه لتعدى ذلك الحكم الكائن للمحال المنصوص عليها الى المحال التى ليست كذلك لمساواتها اياها فى الوصف المذكور ومن هذا عرفت أنه لا حاجة الى تقييد الاستنباط بالصحيح كما أفصح به صدر الشريعة وآثر لفظ الاستنباط على الاستخراج ونحوه اشارة الى ما فى استخراج الاحكام من النصوص من الكلفة والمشقة الملزومة لمزيد التعب كما هو الواقع فان استعماله الكثير لغة فى استخراج الماء من البئر والعين والتعب لازم لذلك عادة واشارة أيضا الى ما بين المستخرجين من المناسبة وهى التسبب الى الحياة مع أنها فى العلم أتم فان فى الماء حياة الاشباح وفى العلم حياة الاشباح والارواح ثم قد وضح من هذا التقرير أن كلا من قوله لاعمال المكلفين ومن قوله بالاحكام فى محل النصب على أنه مفعول به للتصديق وعدّاه الى أحدهما باللام والى الآخر بالباء لان مما يعبر به عنه الحكم وهو من شأنه أن يعدى الى أحد مفعوليه بالباء والى الآخر بعلى فى مثل هذا التركيب وجعل المعدى اليه باللام هو الاعمال والمعدى اليه بالباء هو الاحكام لان الاعمال هى الموضوع والاحكام هى المحمول ومن هنا قدم الاعمال على الاحكام لان الاصل تقديم الموضوع على المحمول وأن قوله مع ملكة الاستنباط فى محل النصب على أنه حال من التصديق ثم بقى أن يقال لم قيد الاحكام الشرعية بالقطعية ثم قيد التصديق للاعمال المذكورة بها بمصاحبة هذه الملكة والجواب انما وقع التقييد بالقطعية دفعا لما كان يلزم من كون الفقه هو التصديق لعامة عمليات المكلفين المذكورة بعامة الاحكام الشرعية لعموم كل من أعمال المكلفين والاحكام الشرعية صيغة ومعنى ويلزم لكون الفقه هذا المعنى على هذه الصرافة من العموم أنه الى الآن لم يوجد الفقه والفقيه لان من المعلوم أن من الاحكام الشرعية الكائنة للاعمال المذكورة ما كل من دلالة النصوص عليه ومن طريق وصوله الى

أجزائها طريق موصل الى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه (أحدها) أن المقدمات لابد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوما أيضا لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لا في الاول فان قيل المراد وجوب العمل قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قوله في الحد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لامطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من الادلة التفصيلية ولان تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ماذكره وان دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لان القطع أعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم وكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه

المكلفين قطعي كالثابت بالنص من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر وأن هذا مما يمكن احاطة كثير من المكلفين به فضلا عن المجتهدين ومنها ما ليس كذلك إما لكون دلالة النصوص عليه غير قطعية أو لكون طريق وصوله الى كثير من المكلفين غير قطعي كالثابت بالقياس وبخبر الواحد من حيث هو ثابت بهما وان هذا مما لا يمكن لاحد من البشر الاحاطة به فان الواقعات الجزئية لا تقف عند حد ولا تدخل تحت الضبط والعد لانها لا تنتهي الا بانتهاء دار التكليف واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله ثم انما لم يكتف بالتصديق القطعي للاعمال المذكورة بالاحكام الشرعية القطعية بل ضم اليه ملكة الاستنباط لما علم من أن مفيد الاحكام الشرعية للاعمال المذكورة أحد أمرين النص عليها في خصوص محالها والقياس على المنصوص حيث يتوفر شروط القياس وأن الفقيه الذي هو المجتهد هو القيم بكليهما معرفة تفصيلية في المنصوصات السمعية المشار اليها وملكة لادراك ماسواها على الوجه الذي يخرج به عن عهدة التكليف بها شرعا ولا يقدح في هذا ثبوت لا أدري في بعض المسائل من بعض من لا شك في كونه مجتهدا كالامام أبي حنيفة والامام مالك لجواز أن يكون ذلك لتعارض الادلة تعارضا يوجب الوقف أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال أو لعارض غير هذين من العوارض الموقفة للمجتهد عن الحكم بشئ معين فاذن لابد من تقييد التصديق المذكور بملكة الاستنباط ليقع استيفاء جزأي المعنى المتبادر من اطلاق اللفظ اصطلاحا والا كان التعريف غير تام ثم من التأمل في هذا التحقيق يندفع أن يختلج في الذهن أن حصول ملكة الاستنباط شرط للفقه لا شطر ويظهر ما أشار اليه بقوله (ودخل نحو العلم بوجوب النية) في الفقه حتى تكون النية واجبة في الصلاة والزكاة والصوم والحج من مسائله لان موضوعها عمل من أعمال المكلفين القلبية التي لا تقصد لاعتقاد ومحمولها حكم من الاحكام الشرعية القطعية وهو الوجوب وقد تعلق التصديق له بالوجوب وانما نص على هذا دفعا لوهم اختصاص الاعمال المذكورة بأعمال الجوارح كما وقع لبعضهم وانما قال نحو العلم بوجوب النية تنبيها على دخول أمثال هذا مما موضوعه عمل من الاعمال القلبية التي لا تقصد لاعتقاد ومحموله حكم من الاحكام الشرعية القطعية كالعلم بتحريم الحسد والرياء (وقد يخص) الفقه (بظنها) أي الاحكام الشرعية للاعمال المذكورة حتى شاع أن الفقه من باب الظنون وهذا طريق الامام فخر الدين الرازي وأتباعه وعليه مشى المصنف في ضمن كلام له في شرح الهداية فقال والعلم مطلقا بمعنى الادراك جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة اهـ وملخص ما قالوا في وجه هذا أن الفقه مستفاد من الادلة اللفظية السمعية وهي لا تفيد الا ظنا لتوقف افادتها اليقين على نفي الاحتمالات العشرة المعروفة في موضعها ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل انما يفيد الظن قالوا وبتقدير أن يكون منه شئ قطعي الثبوت والدلالة فهو مما علم بالضرورة من الدين وهو ليس من الفقه اصطلاحا منهم على ذلك وسيتعرض المصنف لهذا قريبا ونذكر ما قيل في وجهه وعليه وعلى هذا فلا يقال في تعريفه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية كما وقع لبعضهم بل الظن بذلك (وعلى ما قلنا) من أنه التصديق الخ (ليس هو) أي الظن بالاحكام الشرعية لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد (شيأ من الفقه) أي جزأ من أجزائه فضلا عن أن لا يكون الفقه سواه (ولا الاحكام المظنونة) أي ولا يكون نفس الاحكام المظنونة جزأ من الفقه أيضا حتى إن الظن بالاحكام الشرعية القطعية للاعمال المذكورة وما موضوعه عمل من الاعمال المذكورة ومحموله حكم شرعي مظنون لا يكون من مسائل الفقه (الا باصطلاح) من الاصطلاحات غير اصطلاحنا المذكور كالاصطلاح بأن الفقه كله ظني فيكون الفقه

معلوما وما أقام الدلالة عليه بل على القطع قال (ودليله المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولابد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها ونفيها لاجرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان)

أقول أدلة الفقه تنقسم الى متفق عليها بين الائمة الاربعة والى مختلف فيها فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وماعدا ذلك كالاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والاخذ بالاقل وغيرها مما سيأتي فمختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الادلة هو استنباط الاحكام بالاثبات تارة وبالنفي أخرى كحكمه على الامر بانه للوجوب لا للندب وعلى النهي بانه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن تصوره احتاج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بان يعرفها بالحد أو الرسم كما سيأتي ثم ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لاجرم رتبناه الى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فعقد لها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الائمة والخامس للمختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس في التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع في الاجتهاد هذا بيان الاحتياج الى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الادلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لان الاجتهاد يتوقف على الادلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للادلة على كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات الادلة فهو متأخر عنها قطعا

هو الظن بالاحكام المذكورة للاعمال المذكورة اذا قلنا ان الاسم موضوع بازاء الادراك والاحكام المظنونة اذا قلنا ان الاسم موضوع بازاء المدرك والى الاشارة الى كون الفقه يقال على كل من هذين المعنيين تعرض لنفيهما تفريعا على ما اختاره من التعريف وكالاصطلاح بأن منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني وقد نص غير واحد من المتأخرين على أنه الحق فيكون حينئذ كل من ظن الاحكام المذكورة ومن الاحكام المظنونة من الفقه على الاختلاف في مسمى الاسم بقي الشأن في أي الاصطلاحات من هذه أحسن أو متعين ويظهر أن ما مشى عليه المصنف متعين بالنسبة الى أن المراد بالفقيه المجتهد لما ذكرنا وذكر وأن الثالث أحسن اذا كان موضوعا بازاء المدرك ومازال العمل في التدوين له من السلف والخلف على هذا وغاية ما يلزم على هذا أنه لا يوجد جملة الفقه بهذا المعنى ما بقيت دار التكليف ويلزم منه انتفاء حصوله أجمع بهذا المعنى لاحد من البشر ولا ضير في ذلك اذ لا قائل بتوقف وجود حقيقة الاجتهاد والمجتهد عليه برمته بهذا المعنى في الواقع لينتفيا بسبب انتفاء تمام جملته والله سبحانه وتعالى أعلم (ثم على هذا التقدير) وهو كون الفقه الظن بالاحكام الشرعية للاعمال المذكورة وكذا على تقدير كون الفقه هو الاحكام الشرعية المظنونة للاعمال المذكورة (يخرج ماعلم بالضرورة الدينية) أي يخرج من الفقه ما صار من الامور الظاهرة المعروف انتسابها الى دين الاسلام بحيث صار التصديق به كالتصديق البديهي في الاستغناء عن الاستدلال حتى اشترك في معرفة كونه من الدين العوام القاصرون والنساء الناقصات كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين ووجه الخروج ظاهر فان العناد بين الظن والعلم مفهوما قائم وكذا يخرج هذا من الفقه عند من جعله علما واشترط في كونه متعلقا بالاحكام والاعمال المشار اليهما أن يكون عن استدلال قيل والنكتة في ذلك أن الفقه لما كان لغة ادراك الاشياء الخفية حتى يقال فقهت كلامك ولا يقال فقهت السماء والارض خص بالعلوم النظرية ولا يخرج هذا من الفقه على قولنا لانه جزئي من جزئيات العلم القطعي وهو أوجه فانه يلزم المخرج اخراج أكثر علم الصحابة بالاحكام الشرعية للاعمال المشار اليهما من الفقه فانه ضروري لهم لتلقيهم اياه من النبي صلى الله عليه وسلم حسا ومن المعلوم بعد هذا فكذا ما يفضي اليه قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له والجواب عن النكتة المذكورة أنا لا نسلم أن الفقه لغة ما ذكرت فقد نص في الصحاح وغيره على أنه الفهم من غير تقييد بشئ وعلى هذا لا مانع من أن يقال فقهت السماء والارض كما لا مانع من أن يقال فهمتهما بمعنى علمتهما ولو سلم ذلك فلعل المانع أن الفهم انما يذكر في الامور المعنوية والسماء والارض من المحسوسات ولو سلم ذلك فليس بلازم اعتبار المناسبة بين اللغوي والاصطلاحي في خصوص هذا الوصف ولو سلم ذلك فليس هو بلازم في كل مسئلة من مسائله ولو سلم ذلك فاشتراطه انما هو بحسب الاصل وهو موجود في هذا فان ظهوره الى هذا الحد انما هو بعارض كونه قد صار من شعائر الدين فلا يكون هذا العروض له بمانع من جعله من الفقه وكذا على هذا التقدير يخرج منه ما علم ثبوته قطعا من الاحكام للاعمال المشار اليهما وان لم يكن من ضروريات الدين ومن هذا يعرف أن المصنف اذ كان مصرحا بهذا اللازم لو قال وعلى هذا التقدير يخرج ما علم ثبوته قطعا لكان أولى لشموله حينئذ ما كان من ضروريات الدين وما لم يكن كذلك (وأما قصره) أي الفقه (على اليقين) أي يقين الاحكام الشرعية العملية بأن جعل اسما له حيث كان موضوعا بازاء الادراك (وجعل الظن في طريقه) أي هذا اليقين وهو مقدمتا القياس الموصل اليه كما أشار الى هذا الصنيع امام الحرمين ثم فخر الدين الرازي ومن تبعه كالبيضاوي فانه بعد أن تعرض لاعتراض القاضي أبي بكر الباقلاني في تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية بقوله قيل

الفقه من باب الظنون يعني فلا يجوز أن يؤخذ العلم جنس تعريفه أجاب بما حاصله مشروحا أن المراد بالعلم بالاحكام الشرعية العلم بوجوب العمل بها عن ظن المجتهد ثبوت ذلك الحكم وهذا أمر قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وهذا الحكم مظنون المجتهد قطعا وكل مظنون للمجتهد قطعا يجب العمل به قطعا أما كون الصغرى قطعية فظاهر لان ثبوت ظن الحكم له وجداني والانسان يقطع بوجود ظنه كما يقطع بوجود جوعه وعطشه وأما كون الكبرى قطعية فقالوا للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ثم لم يعينه صاحب المحصول ولا مختصروه وعينه غيرهم على اختلاف بينهم في تعيينه وأحسن ما قيل فيه أنه الاجماع كما نقله الشافعي في رسالته ثم الغزالي في مستصفاه واعترض بأنه لا يفيد القطع ودفع بانه خلاف المختار نعم يشترط في قطعيته أن لا يكون سكوتيا كما هو قول قوم من العلماء والظاهر أن هذا كذلك فان الشافعي على ما نقل عنه أنه لا يرى بحجية السكوتي فضلا عن كونه قاطعا وقد نقله في معرض الاستدلال وأن يكون متواترا والاستقراء يدل على أنه كذلك حتى زعم بعضهم أن هذا الحكم الثابت به من ضروريات الدين وحيث كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فالمطلوب وهو فهذا الحكم يجب العمل به قطعا قطعي غير أنه وقع الظن في طريقه كما رأيت من التصريح به محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وذلك غير موجب لظنية المقدمة لان المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية ما اشتملت عليه من الحكم فان ظنيا فظنية وان قطعيا فقطعية سواء كان الطرفان ظنيين في نفسهما أو قطعيين أو أحدهما ظنيا والآخر قطعيا وقد علمت هنا قطعية كل من الحكمين اللذين اشتمل عليهما المقدمتان المذكورتان وإذا كان هذا هو المراد من التعريف المذكور فيلزمه أمران أحدهما ما أشار اليه بقوله (فغير لمفهومه) أي فهذا الصنيع مغير لمفهوم الاسم لانه صار المعنى العلم بوجوب العمل بالاحكام المظنونة للمجتهد وقد كان هو العلم بنفس الاحكام الشرعية العملية وأين أحدهما من الآخر ثانيهما ما أشار اليه بقوله (ويقصره) أي هذا الصنيع الفقه (على حكم) واحد من الاحكام الخمسة وهو وجوب العمل بما ظنه المجتهد فيصير الفقه كله هذه المسئلة الواحدة وقد كان العلم باحكام شرعية من وجوب وندب وتحريم وكراهة وإباحة وهذان اللازمان باطلان فالملزوم مثلهما فان قيل المراد العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون فان ظن وجوبه علم وجوب العمل به وإن ظن حرمته علم حرمة العمل بها وكذا الباقي والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل أجيب بأن القياس المذكور لا يفيد الا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فاذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته وهكذا الباقي لانا نقول لا دلالة للعلم بالاحكام على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسدا ثم هذا كله بعد تسليم صحة أن يقال أولا العلم بالاحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالاحكام والا فقد يقال أولا لا دلالة له على هذا بشيء من الدلالات الثلاث ولو قيل أطلق ذلك وأريد به هذا مجازا فجوابه أنه أولا ممنوع إذ لا علاقة بينهما مجوزة له ولو سلم فمثل هذا المجاز ليس بشهير ولا قرينة ظاهرة عليه فلا يجوز استعماله في التعريفات وثانيا العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من الادلة التفصيلية وثالثا انما يتم هذا المطلوب على مذهب المصوبة القائلين بكون الاحكام تابعة لظن المجتهد وهو قول مرجوح كما سيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى وأما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناط الحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له الى العلم قال المحقق الشريف ولا مخلص الا أن يراد بالاحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر أو في الظاهر ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع أولا وهو الذي نيط بظنه وأوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا

وقدم الكتب الاربعة التي هي في الادلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للادلة المختلف فيها القوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والاجماع على القياس لان القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنة لان الكتاب أصلها وأما وجه الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلاجل ذلك احتاج قبل الخوض في أصول الفقه الى مقدمة معقودة للاحكام ولمتعلقات الاحكام وهي أفعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب الاول ثلاثة فصول الاول في تعريف الحكم والثاني في أقسامه والثالث في أحكامه وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول الاول في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به ﴿واعلم﴾ أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب الا أن يقال الضمير في قوله رتبناه عائد الى العلم لا الكتاب وفيه بعد (وقوله المتفق عليه بين الائمة) أشار به الى أن المخالفين في هذه الاربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الاجماع ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان في أول الوجيز وغيره (وقوله لاجرم رتبناه) أي لاجل أن الاصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولاجل أن التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا

التركيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع في القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيبويه بمعنى حق والفراء وغيره بمعنى ثبت والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه لا تصلح للفاعلية لانه فعل ليس معه حرف مصدري (وقوله على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية قال الجوهري في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفي مؤخرة الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظرا الى هذين المعنيين قال (الباب الاول في الحكم وفيه فصول الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير) أقول يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة أي وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد الى المستمع أو من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفساني لانه الحكم الشرعي لا توجيه ما أفاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والانس وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع أن الحد صادق عليه فان قيل ان هذا الحد في صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالاجماع وبالقياس وقد أخرجها بقوله

ينحل الاشكال بأنا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزمه بل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق به مقيسا الى الظاهر (وما قيل في) وجه (اثبات قطعية مظنونات المجتهد) بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في شرح منهاج البيضاوي من القياس المركب المفصول النتائج لانتاج أن الفقه عبارة عن علم قطعي متعلق بمعلوم قطعي وهو الحكم المظنون للمجتهد وان الظن انما هو وسيلة اليه لا نفسه (مظنونه) أي الحكم المظنون للمجتهد (مقطوع بوجوب العمل به) للدليل القاطع عليه كما سلف فهذه صغرى قطعية (وكل ما قطع الخ) أي بوجوب العمل به (فهو مقطوع به) أي بأنه حكم الله والا لم يجب العمل به فهذه كبرى قطعية أيضا فينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول لازم قطعي ضرورة قطعية المقدمتين وهو مظنون المجتهد مقطوع بأنه حكم الله وهو المطلوب ولما كان كل من هذه الصغرى والكبرى محتاجا الى كسب بقياس آخر تجعل كبرى هذا القياس صغرى لكبرى قياس آخر هكذا كل ما قطع بوجوب العمل به فهو معلوم قطعا وكل ما هو معلوم قطعا فهو مقطوع به ينتج اذا سلمت مقدمتاه كل حكم قطع بوجوب العمل به فهو مقطوع به فتثبت الكبرى المذكورة حينئذ ثم تجعل صغرى القياس الاول صغرى لقياس آخر وهذه النتيجة كبراه هكذا الحكم المظنون للمجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع به ينتج اذا سلمت مقدمتاه الحكم المظنون للمجتهد مقطوع به فتثبت الصغرى حينئذ فالجواب أن تمام هذا موقوف على تسليم مقدمتيه أو قيام الدليل على تمامهما ولم يوجد كل منهما بل هو مسلم الصغرى (ممنوع الكبرى) وهي وكل ما قطع بوجوب العمل به فهو مقطوع بأنه حكم الله فانا لا نسلم أن كل ما قطع بوجوب العمل به يكون هو نفسه قطعي الثبوت بأنه حكم الله لم لا يجوز أن يكون بعضه ظني الثبوت بانه حكم الله بل هذا هو الثابت في نفس الامر لان من الظاهر أن أبا حنيفة مثلا يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر نفسه بل انما ظنه وقع بحكم آخر بعده وهو وجوب العمل بهذا المظنون فهو نفسه مظنون ولزوم العمل قطعي فظهر أن قوله والا لم يجب العمل به ممنوع لظهور أنه يجب العمل بما يظن أنه حكم الله تعالى أيضا على أنه كما قال الشيخ جمال الدين الاسنوي ما ذكر وان دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لان القطع أعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم يعني وقد عرف أنه لا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت أخص بخصوصه وان بني على أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا ذكره المحقق سعد الدين التفتازاني ولا يمنع هذا استرواحا الى أن الاستدلال حينئذ من الشكل الثالث هكذا الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به وكل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا لانه ينتج بعض ما يجب العمل به فهو حكم الله قطعا فلا يثبت المدعى وهو كل ما يجب العمل به من الحكم المظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا على أن هذا بناء على رأي غير سديد هذا واعلم أنه لما ظهر من تعريف المصنف للفقه أنه مجموع أمرين العلم بالاحكام الشرعية العملية القطعية وملكة الاستنباط وقد اعترض على مثله بان ذكرها مما يجتنب في التعريف لعدم تعين ما هو المراد منها في نفسه وخصوصا اذا أريد بها الصفة التي يقال لها التهيؤ فانه ان أريد مطلقه كان الفقه بهذا المعنى حاصلا لغير الفقيه لجواز حصول ذلك له وان أريد خاص منه وهو المسمى بالقريب فتتفاوت المراتب ولهذا يفضل بعض المجتهدين على بعض ولا كلي ضابط لها ليكون هو المراد فلزمت الجهالة في المرتبة المرادة منه دفعه المصنف بأن المراد منها معلوم كما أشار اليه بقوله (والمراد بالملكة أدنى ما يتحقق به الاهلية) للاجتهاد بقرينة اضافتها الى الاستنباط وهي أدنى المراتب التي بها يصير

في رتبة الاجتهاد وهي التي لابد منها لكل مجتهد ومتى نزل عنها لم يكن مجتهدا (وهو) أي أدنى ما يتحقق به ذلك (مضبوط) في شروط مطلق الاجتهاد كما سيأتي وتقدمت العبارة الاجمالية عنه والحاصل أن هذه المرتبة مضبوطة بأن يراد بها الاتصاف بشروط الاجتهاد المذكورة في الفن ولا يضر لزوم اختلافها بالزيادة بالنسبة الى بعض الاشخاص والا لم يثبت حكم بالاجتهاد ولم يصح اطلاق المجتهد على أحد وكلاهما منتف قطعا وخفاء هذا على من لاشعور له بمعاني اصطلاحات هذا الفن غير ضائر كما هو غير خاف فلا جهالة قادحة في صحة التعريف ثم بقي أن يقال قد بقي لهذا التعريف جزء آخر كالصورة له وهو الاضافة وكما توقفت معرفته على معرفة الجزأين الماضيين اللذين كالمادة له يتوقف معرفته على معرفة هذا الجزء فلم لم يتعرض له والجواب أنه انما لم يتعرض له للعلم بأن معنى اضافة المشتق وما في معناه كالاصل اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم الاضافة مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث إنه مبني له ومستنده (وعلى الثاني) أي وأما تعريف أصول الفقه على أنه علم على هذا العلم (فقال كثير أما تعريفه) أوحده كما قال ابن الحاجب (لقبا) أي حال كون هذا الاسم لقبا لهذا العلم أو من جهة كونه كذلك فعبروا باللقب لا العلم (ليشعروا برفعة مسماه) أي ليعلموا الواقفين على هذه العبارة بالتنويه بمسمى هذا العلم مع تمييزه عن غيره لان اللقب علم مشعر مع تمييز المسمى برفعته أو ضعته ولفظ أصول الفقه كذلك فانه مشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه وهو وصفة مدح لان بالفقه في الدين نظام المعاش ونجاة المعاد بخلاف التعبير عن اسمه بالعلم فانه لايتعين أن يكون فيه اشارة الى هذه الرفعة فان من أقسام العلم الاسم وهو انما وضع على المسمى لمجرد التمييز من غير نظر الى تعظيم ولا تحقير (وبعضهم علما) أي وقال بعضهم علما مكان لقبا وهو العلامة صاحب البديع ونقل عنه أنه قال وانما لم نقل لقبا كما ذكره ابن الحاجب لان اللقب أخص من العلم باعتبار أنه اعتبر في اللقب قيد كونه منبئا عن مدح أو ذم وذلك لامدخل له في كونه معرفا تعريفا حديا والى شرح هذا أشار المصنف بقوله (لان التعريف) الحدي انما هو (افادة مجرد المسمى لا) افادة المسمى (مع اعتبار ممدوحيته) التي هي وصف له أيضا (وان كانت) الممدوحية في نفس الامر (ثابتة) للمسمى لان التعريف الحدي انما هو للحقيقة من حيث هي ثم اذ لم يلزم من كون الممدوحية وصفا ثابتا له في هذه الحالة أن يكون التعريف له باعتبارها لم يكن التصريح بحده مقيدا بالنظر الى مطلق علميته التي لادلالة لها من حيث هي على الممدوحية نفيا للممدوحية (فلا يعترض) على صاحب البديع (بثبوتها) أي بأن الممدوحية ثابتة له في نفس الامر كما وقع من الشيخ سراج الدين الهندي حيث قال في شرحه ويرد عليه أن كونه علما العلم هو صلاح أمر الدين والدنيا مدح له ففيه دلالة على المدح فيكون لقبا وجوابه بأن كونه مدحا باعتبار مفهومه الاضافي لا باعتبار دلالته على ذلك الشخص ليس بقوي فان جميع الالقاب باعتبار دلالتها على ذلك الشخص كذلك وانما المعتبر في كونه مدحا تسميته بما يدل على المدح قبلها اهـ فان صاحب البديع ليس بمنكر أنه يشعر بذلك وأن اسمه لقب في نفس الامر وانما الكلام في تعريف مسمى لفظ أصول الفقه وهو ليس باعتبار اشعاره بذلك بل باعتبار ما يميزه عن غيره فقط وكذا كل تعريف سواء كان في نفس الامر لقبا أو لا فيتجه قول القائل علما على قول القائل لقبا ثم يحتاج الكل الى التفصي عما اشتهر من أن الشخصي لايحد وانما طريق ادراكه الحواس لانه ان أخذت العوارض المشخصة فيه فهي في معرض التغيير والتبديل وان اقتصر على مقومات الماهية لم يكن حدا له من حيث انه شخص وبهذا يندفع ما عسى أن يقال المحدود هنا هو المسمى المفهوم للعلم لا الشخص من حيث هو شخص لان الفرض أنهم قالوا أما تعريفه علما ولقبا

خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقا وهذه الاربعة معرّفات له لامثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدي في مسئلة أمر المعدوم الحق أنه لايسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لايكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال (وقوله المتعلق بأفعال المكلفين) احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى شهد الله أنه لااله الا هو وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى ويوم نسير الجبال فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فان قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لاحكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لايكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو باطل فان الحكم قديم فالجواب أن المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه أن يتعلق اذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولاشك أنه يصدق على الاحكام في الازل أنها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز والمشترك في الحد اذا كان السياق مرشدا الى المراد فان قيل تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال

كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج أيضا وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية قلنا يمكن حمل الفعل على مايصدر من المكلف وهو أعم وأجاب بعضهم عن أصول الدين (٣٤) بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان أصول

وقد عرفت أنه علم شخصي فكأنهم قالوا أما تعريفه من حيث هو شخصي ويمكن الجواب بأن المراد بحده هنا مايفيد امتيازه عن جميع ماعداه من أفراد مطلق العلم الموجودة في نفس الامر ولاخفاء في أن المذكور له تعريفا في هذه الحالة يفيد ذلك والحد بهذا المعنى مما يصلح أن يكون للشخصي كما يكون لغيره كما نبه عليه المحقق التفتازاني على أن لقائل أن يقول المشخصات في مثل هذا ليست في معرض التغير والتبديل مع فرض بقاء ماهيته الخاصة لأنها هي المتقومات لها حتى متى مازالت زالت وانما ذلك في الشخصيات من الاعيان والله سبحانه أعلم ثم أخذ المصنف في تمهيد تحقيق يتفرع عليه اختلاف التعريف العلمي باختلاف مااسم العلم موضوع بازائه فقال (وكل علم كثرتا ادراكات ومتعلقاتها) الاضافة في كثرتا ادراكات ومتعلقاتها بيانية أي كل علم من العلوم المدونة عبارة عن كثرتين كثرة هي ادراكات وكثرة هي متعلقات تلك الادراكات بفتح اللام لان اضافة العلم الى المتعلق المسماة بالتعلق بالمعلوم لابد منها أما على أنها داخلة في حقيقة العلم كما هو أحد المذهبين فيها فظاهر وأما على أنها عارض لازم له كما هو المذهب الآخر الراجح فكذلك وحينئذ فاما أن يكون المراد بالادراكات مايعم التصديقات بالمسائل ويعم المبادي بالمعنى الاخص لها وهو على ماقالوا مالا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك سواء كان من قبيل التصورات أو التصديقات لان المشهور أن المبادي بهذا المعنى من أجزاء العلم وشيخنا المصنف موافق على ذلك كما سمعته منه في بعض المجالس والادراك أي وصول النفس الى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها يقال على مايعم التصديق والتصور ولهذا قد يقسم اليهما ويجعل جنسا لهما وهو سائغ لانزاع فيه وانما لم نقل ومايعم التصديق بهلية ذات الموضوع أيضا مع تصريح بعض أعيان المتأخرين بأنه أيضا من أجزاء العلوم لان شيخنا المصنف لم يختره كما سيشير اليه ونقرره ان شاء الله تعالى ويكون المراد بالمتعلقات هذه المدركات وإما أن يكون المراد بالادراكات التصديقات وبالمتعلقات المسائل بناء على أن مقاصد العلوم بالذات هي مسائلها التي ادراكاتها تصديقات فالمقصود منها الادراكات التصديقية وأما الموضوع فانما احتيج اليه ليرتبط بعض المسائل ببعض ارتباطا يحسن معه جعل تلك المسائل الكثيرة علما واحدا والمبادي احتيج اليها لتوقف تلك المسائل عليها توقف المقصود على الوسيلة فالاولى أن تعتبر تلك الادراكات التصديقية على حدة وتسمى باسم وحينئذ فلعل من جعل الموضوع والمبادي من أجزاء العلوم تسامح في ذلك بناء على شدة احتياج المسائل اليهما فنزلا منزلة الاجزاء ثم بعد أن تشاركت العلوم كلها في كونها تصديقات وأحكاما بأمور على أخرى انما صار كل طائفة من التصديقات علما خاصا بواسطة أمر ارتبط به بعضها ببعض وصار المجموع ممتازا عن الطوائف الاخر بحيث لولاه لم يعد علما واحدا ولم يستحسنوا افراده بالتدوين والتعليم وذلك الامر بحسب الواقع اما موضوع العلم بأن يكون مثلا موضوعات مسائله راجعة الى شيء واحد كالعدد للحساب واما غايته كالصحة في مسائل الطب الباحث عن أحوال بدن الانسان والادوية والاغذية من حيث انها تتعلق بالصحة وقد يجتمعان معا كما في أصول الفقه اذ البحث فيه عن أحوال الدليل السمعي لاستثمار الاحكام قالوا والاصل الذي لابد من اعتباره في جهة الوحدة هو الموضوع لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فان اتحد فذاك وان تعدد فلا بد من تناسبها في أمر واتحادها بحسبه اما في ذاتي كأنواع المقدار المتشاركة فيه لعلم الهندسة أو عرضي كموضوعات الطب في الانتساب الى الصحة وكأقسام الدليل السمعي في الدلالة على الاحكام ان جعلت موضوعا لهذا الفن ومن ثمة تراهم يقولون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بأن يبحث في هذا عن أحوال شيء أو أشياء متناسبة وفي ذاك عن

الفقه لايتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه (وقوله بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فان القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لاحد قال الاصفهاني في شرح المحصول لان أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد ان ماوقع على أحد هذه الوجوه فانه يكون حكما كما سيأتي والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الاول في تعريفه ولم يقل في حده لان التعريف يصدق على الرسم فافهمه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ماأورده الاصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع

احوال احوال

أحوال شيء آخر أو أشياء متناسبة أخرى ولا يعتبرون رجوع المحمولات الى ما يعمها فالموضوع إما واحد أو في حكمه كما اذا قيس المتعدد الى وحدة الغاية وذهب شيخنا المصنف الى أن الاصل في جهة الوحدة هي وحدة الغاية فقال (ولها وحدة غاية تستتبع وحدة موضوعها أول الملاحظة وفي التحقق الاتصافي بالقلب) أي وللادراكات ومتعلقاتها التي هي معنى العلم جهة وحدة هي غايتها المقصودة أولا وبالذات من تحصيل تلك الكثرة بل ومن وضع موضوع تلك الكثرة أيضا ليبحث عن أحواله فتحصل الكثرتان ثم هذه الوحدة تستتبع وحدة أخرى هي وحدة الموضوع أي تجعل هذه الوحدة وحدة الموضوع تابعة لها بيانه أن الغرض من وضع سائر العلوم الذي هو تعليم أحوال الاشياء ليس ذات معرفة تلك الاحوال بل معرفة ما يترتب على معرفتها من مقاصد أخرى مهمة فأول ما يقع للانسان مثلا طلب عصمة اللسان عن الخطا فيما نسميه الاعراب نفيا للنقص والعيب عنه بأخذ ينظر ما يوصله اليه فيظهر له أنه معرفة ما يعرض من الاحكام للكلم العربية في التركيب فيضع الكلم العربية ليبحث عن أحوالها ماذا يكون عند التركيب فما وضع الموضوع ليبحث عن حاله الا للتحصيل المقصود الذي هو العصمة الخاصة وهي الغاية هذا في أول عروض حاجته الى الغاية ثم اذا وضعه وبحث عن أحواله واتصف بها الان حاصله علم بأحوال أشياء اتصف بنفس الغاية فظهر أن الغاية متقدمة على ذي الغاية من حيث التصور وأما من حيث الوجود الاتصافي فالاتصاف بنفس العلم بالاشياء يكون في الخارج أولا ثم يتصف بعده بالغاية مثلا بعد أن اتصف بالعلم بأحوال الكلم العربية في التركيب اتصف بقدرة على عصمة نفسه عن الخطا في الاعراب وهذا معنى قوله وفي التحقق الاتصافي بالقلب ومن هنا قالوا غاية الشيء علة له في الذهن معلولة له في الخارج أي سابقة له في التصور فانها باعثة للفاعل على ايجاد ذي الغاية في الخارج متأخر وجودها في الخارج عن وجوده فيه فهذا الذي اختاره المصنف أظهر ثم اذا عرف هذا فنقول (وأسماء العلوم) المدونة من الفقه والاصول وغيرهما موضوعة اصطلاحا (لكل) من الكثرتين باعتبار أمر ربط البعض بالبعض وجعل المجموع شيأ واحدا قال المصنف يعني اسم العلم الذي هو النحو مثلا يوضع تارة بازاء الكثرة العلمية وباعتباره يقال هو علم بأحوال الكلم الخ وتارة بازاء المعلومات وهي الكثرة للتعلقات بتلك الادراكات وباعتباره يقال فلان يعلم النحو فان المعنى يعلم أحكام الكلم لا يعلم العلم بأحكام الكلم وليس المراد أنه يوضع مرة لهذه الكثرة ولا يوضع للاخرى ومرة يوضع للاخرى دون هذه بل كل اسم لعلم فهو مشترك فرغ من وضعه لكل من الكثرتين بوضعين بدليل أن كل اسم علم يستعمل على النحوين (وكذا) نقول استطرادا (القاعدة والقضية) يقال كل منهما اصطلاحا لكل من المعلومات المتعلق بها العلوم الكائنة بالمحكوم عليه وبه والنسبة ومن العلم المتعلق بالنسبة المذكورة وهو المسمى بالحكم فان الحق أن الحكم من قبيل الادراكات فهو كيف لا فعل للنفس لما ثبت أن الافكار ليست موجدة للنتائج بل معدات للنفس لقبول صور النتائج العقلية عن واهبها وهو عندنا الله تبارك وتعالى والنتيجة هي العلم الثالث بشيء وليس هو الا حكما بأن كذا كذا فاذا لم يكن للنفس فيه فعل وتأثير كان صورة ادراكية مفاضة من الوهاب جل جلاله بعد العلم بالمقدمتين فلزم أن الحكم ليس فعلا لها كذا قرره المصنف رحمه الله قلت ومن اطلاقهما مرادا بهما الادراك اطلاق القاعدة على الحكم بأن المجاز خير من الاشتراك اللفظي وقولهم القضية إما صادقة أو كاذبة ومن اطلاقهما مرادا بهما المدرك قولهم القاعدة قضية كلية كبرى لصغرى سهلة الحصول والقضية قول يصح أن يقال لقائله انه صادق فيه أو كاذب ثم اذا تقرر هذا فلا ريب أن الاجدر بكل طالب علم أن يتصوره أولا بحده أو رسمه ليكون على

أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لان قوله تعالى أقم الصلاة ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون الامر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول الثالث من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده وإجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بأن الافعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعي ومع ذلك فانها متعلقة بفعل غير مكلف الخامس أورده النقشواني في التلخيص فقال ان هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعي الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعي لانه من يطالب بحكم الشرع وأجاب الاصفهاني في شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه نظر لانه عناية بالحدود لان المكلف من قام به التكليف وهو الالزام

ولانه قد يبلغ و يعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه قال (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث لانه يوصف به
و يكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضا فوجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة
البيع وفساده خارجة عنه وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد) أقول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذي لاصحابنا ثلاثة أسئلة (أحدها) أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث واذا كان أحدهما قديما والآخر حادثا فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم والى هذا أشار بقوله عندكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه أشار بقوله لانه يوصف به أي لان الحكم يوصف بالحدوث الثاني أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطء الذي هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لانها إما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه
واليه أشار بقوله و يكون صفة لفعل العبد الثالث أن الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول

بصيرة أو زيادتها في طلبه لان التعريف للعلم انما يؤخذ من جهة وحدة الموضوع أو الغاية أو كلتيهما لان حقيقة ذلك العلم تتميز عن الحقائق الاخر بتلك الجهة ومن هنا يعلم كون التعريف حقيقيا أو رسميا وانما كان الجدير بالطالب هذا لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه ولو توجه الى تصور كل واحد من أفراد تلك الكثرة بخصوصه تعذر عليه ذلك أو تعسر ولو اندفع الى طلب الكثرة من حيث انها جزئي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم تتميز عنده المطلوب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع عمره فيما لا يغنيه فحينئذ الجدير بطالب علم الاصول أن يتصوره أولا بحده غير أنه اذ كان التعريف له اسميا وأسماء العلوم تقال عليها بكل من الاعتبارين فحسن أن يعرف بالنظر الى كل منهما (فعلى الاول) أي فيقال على أن لفظ أصول الفقه موضوع بازاء الادراك (هو) أي مسمى هذا الاسم (ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الفقه) فادراك مع قطع النظر عن كون متعلقه القواعد جنس صالح لأن تكون هي متعلقه وغيرها من الجزئيات والكليات وباضافته الى القواعد خرج ادراك الجزئيات وما عدا القواعد من الكليات والمراد بادراكها التصديق بها أعم من أن يكون قطعيا أو ظنيا مطابقا للواقع أو غير مطابق كما سيظهر والمراد بالقواعد هنا القضايا الكلية المنطبقة على جزئياتها عند تعرف أحكامها فالمراد بها حينئذ المعلومات كما سيأتي قريبا بيانه وبقوله التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه خرجت القواعد التي ليست كذلك سواء كانت تلك لا يتوصل بها الى شئ لكونها مقصودة لنفسها أو يتوصل بها الى غير الفقه سواء كان ذلك من الصنائع أو العلوم ومنه علم الخلاف فانه علم يتوصل به الى حفظ الاحكام المستنبطة المختلف فيها بين الائمة أو هدمها لا الى استنباطها ومنه علم الجدل فانه علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ رأي أو هدمه أعم من أن يكون في الاحكام الشرعية أو غيرها فنسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدلي إما مجيب يحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا نعم أكثر الفقهاء فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم أن له اختصاصا به وانطبق التعريف على مسمى أصول الفقه من غير حاجة الى زيادة على وجه التحقيق لاخراج هذين العلمين كما فعل صدر الشريعة فان قلت من الظاهر أن المراد بالفقه هنا ما تقدم فيصير تقدير الحد ادراك القواعد المتوصل بمعرفتها الى استنباط التصديق لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط وفيه ما فيه قلت لا ضير فيه فان المراد باستنباط التصديق المذكور الاستدلال عليه بضم القاعدة الكلية التي تقع كبرى الى الصغرى السهلة الحصول في الشكل الاول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل ولا نكير في هذا غايته أن هذا لا يتأتى الا للمجتهد لان تحصيل تلك القاعدة الكلية ثم تركيبها مع غيرها على الوجه المنتج للمطلوب يتوقف على البحث عن أحوال الادلة والاحكام ومعرفة الشرائط والقيود المعتبرة في كلية القاعدة وبالجملة يتوقف ذلك على قيام ملكة الاستنباط بالمحصل وهي لا تكون الا لمن هو في رتبة الاجتهاد ولا بأس بالقول باختصاص قيام هذا العلم أجمع بمن هو في هذه المرتبة حتى إن من ليس كذلك فهو إما عادم له أو ذو حظ منه بحسبه ولا يقال التعريف صادق على العلم بقواعد العربية والكلام لانه يتوصل بكل منهما الى استنباط الفقه لانا نقول المراد بالتوصل بمعرفتها التوصل القريب بمساعدة باء السببية واطلاق التوصل الى ذلك اذ البعيد انما يكون في الحقيقة الى الواسطة ومنها الى استنباط الفقه وكل من القواعد العربية والقواعد الكلامية من هذا القبيل فانه يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وبقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

والسنة

والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولى لان المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها واليه أشار بقوله ومعللا به أى و يكون الحكم معللا به أى بفعل العبد ﴿السؤال الثانى﴾ أن هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا خارج عنه لانه لاطلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعى لانا لم نستفدها الا من الشارع وكونه موجبا لاطلب فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهرى وقال الآمدى فى القياس انه طلوعها ومنها مانعية النجاسة للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعى لانا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لاطلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضا لما قلناه ﴿السؤال الثالث﴾ وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو وهى موضوعة للترديد أى للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد قال (قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرّفات له كالعالم للصانع والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك و بالصحة اباحة الانتفاع و بالبطلان حرمته والترديد فى أقسام المحدود لا فى الحد) أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قولهم كيف تقولون ان الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لانسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضا

والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه فان قيل التوصل المذكور لا يكون الا بقواعد المنطق فيكون المنطق جزأ من الاصول أجيب بأن وصف القواعد بالتوصل يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام ولا كذلك قواعد المنطق ثم فى قوله يتوصل الخ اشارة الى أن هذا العلم طريق الى غيره غير مقصود بالذات لنفسه والى أن غايته حصول غيره كما هو شأن العلوم الآلية كما أن غاية العلم المقصود حصول نفسه قال شيخنا المصنف رحمه الله وان كان له غاية أخروية أو دنيوية اذ ليس مسمى الغاية الا ما علمت اه وهو حسن والى وحدة غايته فان الغاية المقصودة منه هى التمكن من استنباط الاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية (وقولهم) أى جمع من الاصوليين فى تعريفه (عن) الادلة (التفصيلية) بعد قولهم العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية كما هو تعريف ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما (تصريح بلازم) ظاهر للاستنباط فان استنباط الاحكام المذكورة لا يكون الا كذلك فهو بيان للواقع لا للاحتراز عما هو داخل بدون ذكره اذ لم يوجد علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها الاجمالية حتى يحترز بذكر التفصيلية عنه فلا ضير فى تركه بل لعل تركه أدخل فى باب التحقيق فى شأن الحدود (واخراج) علم (الخلاف) عن تعريف علم الاصول (به) أى بقولهم عن أدلتها التفصيلية كما فى البديع فان قول الخلافى مثلا ثبت بالمقتضى السالم عن المعارض ولم يبينه أو لو ثبت لكان مع المنافى ولم يبينه تمسك بالدليل الاجمالى (غلط) فانه لابد من تعيين ذلك المقتضى أو المنافى وان أجمل فى أول كلامه فيقول ثبت مع المقتضى وهو كذا أو مع المنافى وهو كذا وحينئذ فهو متمسك بالدليل التفصيلى والا لم يثبت له شئ لان كلامه حينئذ مجرد دعوى أن هناك مقتضيا أو نافيا مثاله لو قال الحنفى المعلل الوتر واجب لا يكفيه أن يقتصر على قوله لوجود المقتضى بل لابد أن يعينه بأن يقول مثلا وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى كما رواه الحاكم وصححه ولو قال المعترض الشافعى الوتر ليس بواجب لا يكفيه أن يقتصر على قوله اذ لو ثبت وجوبه لكان مع المنافى بل لابد أن يعينه بأن يقول مثلا وهو ما فى الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير فيحتاج المعلل إما أن يجمع بينهما بأن حديث ابن عمر واقعة حال لا عموم لها فيجوز أن يكون ذلك لعذر أو يرجح حديث الحاكم بأنه قول والقول مقدم على الفعل الى غير ذلك فلم يذكر كل منهما الا دليلا تفصيليا فظهر أن الاحتراز عن علم الخلاف لم يقع بقولهم عن الادلة التفصيلية بل انما وقع بما فى الحد من وصف القواعد بكونها يتوصل بها الى استنباط الفقه ثم نقول استطرادا (وعليه) أى على أن اسم العلم بازاء الادراك (ما تقدم من) تعريف (الفقه) تغليبا لاحد جزأيه الذى هو التصديق المذكور على الجزء الآخر الذى هو ملكة الاستنباط فان التصديق ادراك وهو كالاصل فى حصول الملكة * واعلم أنه لما وقع لجماعة كابن الحاجب تعريف الاصول بالعلم بالقواعد وفسره أعيان من المتأخرين كشمس الدين الاصفهانى وسراج الدين الهندى وسعد الدين التفتازانى بأنه الاعتقاد الجازم المطابق ووقع عند المصنف عدم اشتراط المطابقة والجزم لوجود المقتضى لعدم اشتراطهما أفاض فى بيان ذلك فقال (وجعل الجنس) فى تعريف الاصول اذا كان موضوعا بازاء الادراك (الاعتقاد الجازم المطابق) للواقع لموجب احترازا بالجزم عن الظن وبالمطابقة عن الجهل وحذفوا هذين القيدين الذين ذكرناهما للعلم بهما (مشكل بقصة المخطئ فى) علم (الكلام) فان مقتضى هذا الجعل أن لا يكون شئ من الادراك الظنى للقواعد المذكورة ومن الادراك القطعى لها الذى ليس بمطابق للواقع من أصول الفقه لكن صرح

القاضى عضد الدين وغيره بأن المخالف وان خطئ سواء بدع فى اعتقاده وفيما يتمسك به فى اثباته كالمعتزلة أو كفر كالمجسمة لا يخرجه من علماء الكلام ولا علمه الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة ولا مسائله من علم الكلام فانه كما قال شيخنا المصنف علم الكلام يقال لما يبحث عن أحوال موضوعه الخاص الذى هو المعلوم من حيث يثبت له ما يصير معه عقيدة دينية أو ذات الله تعالى على اختلافهم فيدخل فى ذلك علم المخطئ لانه يبحث عن أحوال موضوعه كذلك فاذا كان هذا فى الكلام وهو أعلى العلوم وألزمها قطعا بالمسائل فنى الاصول أولى ولا شك أن ادراك المخطئ ليس مطابقا فى كل علم فلزم أن لا يذكر فى علم من العلوم لفظ العلم جنسا ويراد به ذلك قلت وفى هذا دليل على أن أسماء العلوم انما وضعت بازاء ما أدى اليه البحث عن أحوال موضوعها من التصديقات أو المسائل طابقت أو لم تطابق ثم هذا بيان للمقتضى لدخول غير المطابق هنا وأما بيان المقتضى لدخول التصديق الظنى فأشار اليه بقوله (ولانا نمنع اشتراطه) أى الاعتقاد الجازم المطابق (فى الاصول) قال المصنف لان هذه القواعد التى هى مسائل أصول الفقه مما يكفى الظن فى أن تنسب الى موضوعاتها وهى الكليات الجارية على خصوصيات الادلة التفصيلية أحكامها كالامر للوجوب والنهى للتحريم وتخصيص العام يجوز والمشترك لا يعم وخبر الواحد مقدم على القياس الجاريات على أقيموا الصلاة لا تقربوا الزنا لا تقتلوا النساء والصبيان وخبر القهقهة ونحو ذلك قلت ثم هنا تنبيهات ۞ أحدها أنه قد ظهر أن هذا المنع الثانى الصريح المتسلط على اشتراط جملة هذا المركب التقييدى انما هو راجع الى اشتراط الجزم منه كما أن المنع الاول بالقوة انما هو راجع الى اشتراط المطابقة منه ولا ريب فى صحة مثله لانه لا وجود لجملة المركب بدون وجود جميع أجزائه ۞ ثانيها ان قلت كيف يسوغ هذا وقد تقرر أن الحد لا يمنع قلت ليس هذا بالمنع الممنوع وان كان بلفظ المنع وانما هو بيان خلل فى الحد أوجب عدم كونه جامعا ومثله لا شك فى جوازه ۞ ثالثها ان قلت اذا كان هذا الادراك الخاص طريقا الى الفقه ومنه ما هو ظن لقاعدة مظنونة فى نفسها يلزم منه أن يكون الادراك الخاص المتعلق بجزئياتها ظنا أيضا وأن تكون جزئيات القاعدة المظنونة مظنونة أيضا فلا يتم كون الفقه التصديق القطعى فقد أجاب المصنف عن هذا بما حاصله القول بالموجب ومنع تمام كون الفقه التصديق القطعى اصطلاحا وأفاد أن ظن الاحكام المذكورة كوجوب الوتر وحرمة اليراع والشطرنج واستنان الاربع بتسليمة وكراهة التنفل قبل المغرب وما لا يحصى من أفراد الاحكام المظنونة متعلقات الفقه لا من الفقه لان متعلقات الفقه ليست من ذاته ثم اذ قد ظهر أن اللازم أن لا يذكر فى تعريف علم من العلوم لفظ العلم جنسا ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق (فالاوجه كونه) أى معنى العلم جنسا فى تعريف أى علم كان (أعم) من الجازم والمطابق قال المصنف هذا ان شرط فى ذلك العلم الجزم بالمسائل ولم يكتف فيه بالظن وان اكتفى به فأحرى ثم ان الاصول ليس كالكلام فان بعض مسائله ظنية كما تقدمت الاشارة اليه فلهذا عدل المصنف الى جعل الجنس الادراك الاعم من اليقين الكائن فى المسائل الاجماعية من الاصول والجهل المركب الكائن من المخطئ فى خلافياته والظن الكائن فى الظنية منه والله سبحانه أعلم (وعلى الثانى) أى ويقال فى تعريف أصول الفقه على أنه موضوع بازاء المدرك (القواعد التى يتوصل بمعرفتها) الى استنباط الفقه وانما حذفه للعلم به مع قرب العهد حتى لو أريد الاقتصار على تعريفه بهذا الاعتبار وجب ذكر هذا المحذوف ثم عرفت أنه لا يشترط فى هذه القواعد القطع ولا المطابقة وأن وصفها بكونها يتوصل بمعرفتها توصلا قريبا الى استنباط الفقه مخرج لما عداها ثم لا بأس أن يقال توضيحا (والقواعد هنا) أى فى هذا التعريف (معلومات أعنى المفاهيم

كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى أما قولهم فى الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال فى المحصول هو أن الله تعالى قال فى الازل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون الحل قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا أشار بقوله قلنا الحادث التعلق وأما قولهم فى الدليل الثانى على حدوثه ان الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة قال فى المحصول لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول متعلقا بشئ أن يكون صفة لذلك الشئ فانا اذا قلنا شريك البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقا بشريك الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الاله متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف والى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ وأما قولهم فى الدليل الثالث ان الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والاجارة وغير ذلك من أفعال العباد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من العلة فى الشرعيات انما هو المعرف للحكم

التصديقية

و يجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لانا نستدل على وجوده والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري والى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق

(قوله والموجبية والمانعية أعلام) جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرج منه هذه الاحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الاحكام بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وان سلمنا أنهما من الاحكام فليسا خارجين من الحد لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا طلب الترك ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فان المعني بالصحة اباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير وانما عبر في السؤال بالفساد وفي الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال في أنه من الاحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفادا من الشرع وأنه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم انما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية وأما دعواه أن المعني بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا لان

التصديقية الكلية من نحو الامر للوجوب) والنهي للتحريم وخبر الواحد يفيد الظن لا نفس الادلة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كما ظنه بعضهم (ولذا) أي ولاجل أن المراد ههنا بلفظ القواعد المعلومات (قلنا) يتوصل (بمعرفتها) لانها حينئذ تكون معروفة مدركة والا كان المعنى يتوصل بعلم العلم كذا عن المصنف يعني لو كان المراد بها الادراكات ولقائل أن يقول لا ضير في ذلك لانها تصير مدركة للادراك وان كانت هي في نفسها ادراكا أيضا كما تقدم نظيره في شرح قوله والوجه أنه تشخصي بل التوصل المذكور انما هو بمعرفتها بل برعايتها واستعمال مقتضياتها سواء كانت مدركات أو ادراكات وان كانت هي في حد ذاتها صالحة للتوصل كما هو الشأن في سائر الآلات الموضوعة لتحصيل ما وضعت لتحصيله نعم الشائع أن يقال فيما هو مدرك في حد ذاته يتوصل بمعرفته وفيما هو ادراك في نفسه يتوصل به تحاشيا عن صورة التكرار ولعل هذا هو مراد المصنف ثم في ظني اني كنت قد سألت المصنف رحمه الله تعالى عن وجه تخصيص التنبيه على أن القواعد ههنا معلومات مع أنها في التعريف الاول كذلك فأجابني بما معناه لانه ليس في كونها كذلك هناك لبس واحتمال بخلافها ههنا (ومعناها) أي القاعدة من حيث هي مرادا بها المعلوم فينطبق على كل قاعدة من هذه القواعد لانها من ماصدقاتها كغيرها أيضا لان القواعد تضمنتها والمقيد يشتمل على المطلق (كالضابط والقانون والاصل والحرف) أي مثل معنى هذه الالفاظ اصطلاحا وان كانت في الاصل لمعان غير ما ذكره من المعنى الاصطلاحي لها أما ما عدا القانون فظاهر وأما القانون فلانه في الاصل لفظ سرياني روي أنه اسم المسطر بلغتهم اما مسطر الكتابة أو الجدول والمعنى الاصطلاحي المترادفة هذه الالفاظ فيه (قضية كلية كبرى لسهولة الحصول) أي لقضية صغرى سهلة الحصول فيخرج الفرع بترتيبهما معها من القوة الى الفعل وانما لم يذكر هذا العلم به ثم هذا هو المراد بما يقال أمر كلي منطبق على جزئياته عند تعرف أحكامها منه فاذن ما في الكتاب أجلى وأولى ثم انما وصف القضية وقدمنا تعريفها بالكلية لان القضية الجزئية أو الشخصية لا تسمى بشيء من هذه الاسماء وبكونها كبرى لانه المحقق لتسميتها بهذه الاسماء وبكون صغراها سهلة الحصول لانها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له وقد أشار الى سبب سهولتها بقوله (لانتظامها) أي لكون صغراها منتظمة (عن) أمر (محسوس) والمراد بالفرع الذي يخرج بجعلها كبرى لتلك الصغرى من القوة الى الفعل حكم ذلك الجزئي الذي حمل عليه الكلي ثم أشار بقوله (كهذا نهي وأمر) الى مثالين للصغرى المذكورة من الاصول وهما أن يقال مثلا في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا هذا أو لا تقربوا الزنا نهي وفي قوله تعالى وأقيموا الصلاة هذا أو أقيموا الصلاة أمر اذ لا خفاء في أن كلا من لا تقربوا الزنا وأقيموا الصلاة شيء محسوس بحاسة السمع فاذا ضممت اليه القاعدة التي هي وكل نهي للتحريم وكل أمر للوجوب انتظمت معه كبرى وخرج بهذا الترتيب الفرع وهو ولا تقربوا الزنا للتحريم وأقيموا الصلاة للوجوب من القوة الى الفعل قال المصنف رحمه الله ومثال ذلك من الفقه قولنا كل تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوع عن الوصية فاذا وجد بيع للموصى به انتظمت الصورة السهلة المسندة الى الحس وهو قولنا هذا تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به وتضم الكبرى هكذا وكل تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوع عن الوصية فيخرج الفرع هذا رجوع عن الوصية ثم هنا تنبيه وتكميل فالتنبيه لم يذكر المصنف تعريف الفقه على اعتبار وضعه للكثرة المدركة لانه لم يقع التعرض لتعريفه الا لوقوعه جزأ من تعريف الاصول بالمعنى الاضافي وحيث عرفه بناء على اعتبار وضعه للكثرة الادراكية اقتصر عليه لاندفاع الضرورة به وأنت اذا أردت تعريفه باعتبار وضعه للكثرة المدركة فلا يخفى عليك مما تقدم

الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هو الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع
فانه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به وأيضا يقال له صحة العبادات داخلة في أي الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن
الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع (قوله والترديد في أقسام الحدود لا في الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان في الحد صيغة أو وهي للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان أو ههنا ليست للشك بل هي لاقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد في الشئ ترددا يستدعي الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم وفي تعبير المصنف نظر لانه ان عني بالترديد ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا في الحد وان عني به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام الحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لان الترديد انما هو في أحدهما معينا وأحدهما معينا أخص من أحدهما مطلقا فيكون غيره وأحدهما مطلقا هو المعتبر
في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد انما الترديد في الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام الحدود الذي
هو الحكم والى هذا أشار في المحصول فانه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما

فعلى المنهج الذي سلكه المصنف المسائل التي موضوعاتها أعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد ومحمولاتها الاحكام الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى سبيل من خصصه بالظن ابدال القطعية بالظنية وعلى طريق من جعل بعضه قطعيا وبعضه ظنيا الجمع بينهما وأما التكميل فاعلم أن اسم العلم كما وضع بازاء كل من الكثرتين المذكورتين ويعرف باعتبار كل منهما وضع بازاء الملكة ويعرف باعتبارها كما صرح به في شرح غير ما تعريف بل بعد أن ذكر بعض الافاضل أن الظاهر أن العلم حقيقة في الادراك مجاز في القواعد المدركة اطلاقا للمصدر على المفعول ولم يجعل حقيقة فيهما ترجيحا للمجاز على الاشتراك وكذا اطلاق العلم على الملكة مجازا اطلاقا للاسم المسبب على السبب أو بالعكس قال وقد يقال يتبادر الى الفهم من اطلاق العلم على العلوم المدونة والصناعات الملكة أو القواعد من غير استعانة بقرينة وهذا آية النقل فلفظ العلم فيهما حقيقة عرفية واصطلاحية اه وعلى هذا فتعريفهما على منهاج المصنف أن يقال الاصول الملكة الحاصلة من القواعد التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه هذا ان أريد بالفقه احدى الكثرتين فان أريد به الملكة قيل الى حصول الفقه أو الى الفقه والفقه الملكة التي يتوصل بها الى التصديق بالاحكام الشرعية القطعية لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد والاستنباط (وهذا) التعريف (اسمي) وكذا ما تقدمه وكأنه انما خصصه لقربه وظهور جريان هذا فيما قبله أيضا وانما كانت هذه حدودا اسمية لانها تعريف لمفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه وهو بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهو هنا الافادة ما وضع الاسم بازائه بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ومن ثمة تعدد في المعنى كما في اللفظ ولو كان حدا ذاتيا تاما لم يتعدد معنى لان الشئ لا يكون له حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بأن يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن أخرى بخلاف غيره فانه جائز التعدد نعم قد يكون التعريف الاسمي نفس حقيقة ذلك الشئ بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة فيتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا أنه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده بالبرهان الهندسي يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا فلا جرم أن قال (ولا ينافي) التعريف الاسمي التعريف (الحقيقي) ثم لما وقع التنبيه على هذا ولم يثبت خلاف صريح في جواز وجود الحقيقي وغير الحقيقي من حيث هما ولا في جواز كون غير الحقيقي مقدمة الشروع وانما ثبت في جواز الحقيقي مقدمة للشروع أشار الى ذلك فقال (واختلف فيه) أي في الحد الحقيقي من حيث انه هل يكون (مقدمة الشروع) في العلم (ولا خلاف في خلافه كما قيل) أي والحال أنه لا خلاف في خلاف الحقيقي المذكور مقدمة للشروع وهو الحقيقي الذي لم يذكر مقدمة له فانه جائز الوجود بلا خلاف على ما قيل (لامكان تصور ما تتصف به) النفس من تصور أو تصديق ولما كان تصور التصديق الذي اتصفت به النفس ليس به خفاء اذ لا خفاء في امكان تصور النسبة الواقعة بين الشيئين والتي ليست بواقعة بينهما بخلاف التصور اذ قد يستبعد تصوره بواسطة أن حصول الشئ في النفس هو تصوره خصه بازالة الوهم فقال (ولو) كان ذلك الوصف (تصورا اذ الحصول لا يستلزمه) أي تصور الحاصل فضلا عن كونه نفس تصوره قال المصنف رحمه الله وحاصله أن الحد تصور ذات المحدود اجمالا وغاية حاد العلم أن يكون متصفا بالعلم بجميع مسائله والاتصاف بالشئ لا يستلزم تصوره كالشجاع متصف بالشجاعة وقد لا يتصورها واذا كان كذلك أمكن أن يتعلق من العالم بالمسائل المشتملة على التصورات تصور لها على سبيل

الاجمال

قال (الفصل الثاني في تقسيماته * الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة والا فكراهة وان خير فاباحة) أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ستة الاول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعا خمسة فقوله في تقسيمه أي في تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وان كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالالف واللام لافادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيأ نظران اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاتيان به فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهة وان كان الخطاب لا يقتضي شيأ بل خير بين الاتيان والترك فهو الاباحة وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالايجاب مثلا طلب الفعل مع المنع من الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محدد لا ايراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم بل الصواب الايجاب والتحريم لان الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة لانهما مصدر وجب وحرم والايجاب والتحريم مصدران لأوجب وحرم بتشديد الراء فدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله

الاجمال فيكون تصورا متعلقا بتصور حاصل ليصير متصورا اجمالا ولا شك أن الانسان وان علم المسائل تفصيلا لا يصير عالما دائما بتفصيلها في مشاهد النفس فان النفس لبساطتها لا تدرك المتعدد التفصيلي الا على التعاقب واذا تم كذلك صار عنده صورة اجمالية منه حاصلة فصح أن يتعلق بها تصور لها اه فظهر أن التصور لا حجر فيه يتعلق بكل شئ حتى التصور وعدم التصور ثم كما أن الحصول لا يستلزم التصور كذلك التصور لا يستلزم الحصول والحاصل كما في شرح المواقف للمحقق الشريف وغيره أن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجبة لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثاني أن ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة التي لا توجب اتصاف النفس بها ثم أفاض في بيان ما أشار اليه من الاختلاف فقال (فقيل لا) يجوز أن يكون الحقيقي مقدمة للشروع (لان الكثرة) الخاصة الادراكية أو المدركية التي هي عبارة عن العلم وقد وضع الاسم بازائها الهاجهة وحدة اعتبارية هي وحدة الغاية أو الموضوع كما سلف وظاهر أن هذه الكثرة (بتلك الوحدة) الاعتبارية (لا تصير نوعا حقيقيا) لان الحد الحقيقي يكون بذكر الذاتيات الكلية التي هي الجنس الكلي للمحدود والمميز الكلي الداخل وهو الفصل وجهة الوحدة المأخوذة في تعريف العلم انما هي عارضة من عوارض تلك الكثرة فلا يكون المعنى المنتزع من تلك الكثرة جنسا وفصلا حقيقيين فلا يكون التعريف حدا حقيقيا بل رسما وتعقبه المصنف بقوله (ومقتضى هذا) التعليل (نفيه مطلقا) أي نفي وجود الحقيقي مقدمة للشروع وغير مقدمة له واذا كان كذلك (ففيه الخلاف أيضا) والحاصل أن المصنف نظر فيه بأن الدليل أعم من الدعوى فلو صح لبطل ما المبطل معترف بصحته وهو جواز وجود الحقيقي في حد ذاته ومنهم من علل منع الجواز بما أشار اليه بقوله (ولانه) أي الحد الحقيقي (بسرد العقل كل المسائل) أي بتصور جميع مسائل العلم المحدود أو بتصور جميع التصديقات المتعلقة بها لما عرفت أن حقيقة كل علم مسائله اذا كان موضوعا بازاء المعلومات أو التصديق بمسائله اذا كان موضوعا بازاء العلم بالمعلومات (وليس) الحد الحقيقي (حينئذ) أي حين اذ كان عبارة عما ذكرنا (المقدمة) للشروع في العلم لان الحد الحقيقي حينئذ بمعرفتها نفسها وذلك هو معرفة العلم نفسه لا مقدمة الشروع فيه فلا يتصور أن يكون له حد حقيقي هو مقدمة الشروع فيه (وقيل نعم) أي يجوز أن يكون مقدمة للشروع (لان الادراكات أو متعلقاتها) أي متعلقات الادراكات التي كل منهما نفس العلم على تقدير وضع اسم العلم بازائه (كالمادة) لمسمى العلم فينتزع العقل منها واحدا كليا مشتركا بين سائر الادراكات أو متعلقاتها (ووحدتها) أي وحدة الادراكات أو متعلقاتها على التقديرين وهي وحدة الموضوع (الداخلة) في مسمى العلم اصطلاحا (كالصورة) لمسمى العلم فينتزع العقل منها كليا خاصا بذلك المسمى (فينتظم المأخوذ منهما) أي من الادراكات أو متعلقاتها ومن وحدتها (جنسا وفصلا) بأن يكون ما هو كالمادة جنسا قريبا وما هو كالصورة فصلا قريبا فيتحقق الحد الحقيقي (من غير حاجة) في انتظام المأخوذ منهما حدا حقيقيا (الى سرد الكل) أي الى تصور كل المسائل أو تصور كل التصديقات بها على التقديرين واذا أمكن تحققه بهذا الوجه فلا مانع من وقوعه مقدمة للشروع في العلم قال المصنف رحمه الله تعالى فاندفع الوجه الاول وهو ظاهر وتضمن دفع الثاني أيضا فانه لما أمكن حد العلم الحقيقي بأمرين كليين لم يلزم أن يكون حده بمعرفة عين تلك المسائل واحدة واحدة ولان تلك جزئيات والتعريف ليس بها بل بالمنتزع الكلي منها كالحيوان الناطق المنتزع من زيد اه وفي اندفاع الاول بما سبق ما لا يخفى بل

وجبت نعم اذا أوجبها فقد وجبت وجوبا قال (ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني) أقول المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص

الوجه ما أشار اليه بقوله (واذا كان العلم مطلقا) أي بمعنى الادراك (ذاتيا لما تحته) أي جنسا للأنواع التي هي اليقين والظن والشك والوهم (والعلم المحدود ليس الا صنفا) من بعض أنواعه لان واضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة له فوجدها تترتب على العلم بأحوال شئ أو أشياء من جهة خاصة وضعه ليبحث عن أحواله من تلك الجهة فقد قيد ذلك النوع من العلم بعارض كلي فصار صنفا وقيل للواضع صنف العلم أي جعله صنفا فالواضع للعلم أولى باسم المصنف من المؤلفين وان صح أيضا فيهم ذكره المصنف في فتح القدير حينئذ (لم يبعد كونه) أي الخلاف في جواز وجود الحد الحقيقي مقدمة للشروع الذي هو فرع وجوده في حد ذاته خلافا (لفظيا مبنيا على) اختلاف (الاصطلاح في مسمى) الحد (الحقيقي أهو ذاتيات الماهية (الحقيقية) وهي الثابتة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل (أو مطلقا) أي أو هو الامر الكلي الاعم من أن يكون ذاتيات الماهية الحقيقية أو ذاتيات الماهية الاعتبارية وهي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها أسماء فمن اصطلح على الاول نفى وجود الحد الحقيقي لشئ من العلوم لان العلوم المحدودة كلها ليست الا ماهيات اعتبارية لان كل علم عبارة عن كثرة من الادراكات هي علوم أو ظنون أو منها ومنها متعلقة بأشياء كما ذكرناه فميزت كل طائفة من تلك الادراكات بنسبتها الى متعلق خاص فعدت علما على حدة فكان كل علم طائفة من الادراكات الجزئية انتزع منها كلي عام كالعلم والظن ونحوه وقيدت بعارض كلي هو جهة الغاية والموضوع وهو أمر خارج عن نفس تلك الادراكات المنتزع منها والصنف هو النوع المقيد بعارض كلي فهو اذن أمر اعتباري لان ماهيته ليست بحقيقية بل اعتبارية لانه اعتبر فيه داخل وخارج جعل جزأه بخلاف النوع واذا انتفى وجود الحد الحقيقي في نفسه فقد انتفى كونه مقدمة للشروع ومن اصطلح على الثاني جوز وجود الحد الحقيقي للعلوم لما ذكرناه وحينئذ لا يبعد جواز وجوده مقدمة للشروع اذ لا مانع من ذلك والتعاليل من الطرفين مما يرشد الى ذلك ولو وقع الاتفاق على أن مسمى الحد الحقيقي ما قاله الاولون أو ما قاله الآخرون لارتفع الخلاف اذ على التقدير الاول يقع الاتفاق على نفي وجوده مطلقا وعلى التقدير الثاني يقع الاتفاق على جواز وجوده مطلقا ولا بعد حينئذ في أن يقع الاتفاق على جواز كونه مقدمة للشروع ثم ما ذكره المصنف من أن العلم مطلقا ذاتي لما تحته من الانواع لا عارض لها هو الظاهر للقطع بأن مفهومه معتبر فيما تحته منها يقينا وظنا وغيرهما الا يزيد كل منها عليه الا بما ينضم اليه فيصير به نوعا فاندفع منع كونه ذاتيا لما تحته كما في شرح المواقف للمحقق الشريف ولا يقال ينبغي أن لا يصح انقسام العلم الى ما ذكرتم لانه من مقولة الكيف على ما هو الصحيح والكيفيات لا تقبل التقسيم ولا يبحث عنها بكم لانها لا تتجزأ لانا نقول التقسيم المنفي عنها تقسيم الكل الى أجزائه ومطلق العلم كلي معقول وما تحته من المعاني هي جزئيات له ولا ريب في صحة قسمة الكلي الى جزئياته فيجوز السؤال عن عدد جزئيات مطلق العلم وانقسامه اليها وحمله بالمواطأة عليها والله تعالى أعلم الامر (الثاني) من الامور التي مقدمة هذا الكتاب عبارة عنها في بيان موضوعه (موضوعه) أي أصول الفقه (الدليل السمعي الكلي) فالدليل سيأتي بيانه مستوفى والسمعي ما ثبت كونه كذلك بالشرع فيصدق على القياس كما على الكتاب والسنة والاجماع وهو احتراز عما ليس بسمعي فانه ليس موضوع هذا العلم سواء كان عقليا صرفا أو حسيا محضا أو غيرهما والكلي سيأتي معناه أيضا وهو احتراز عن الجزئي فانه ليس موضوع هذا العلم وانما هو من أفراد أنواعه أو أعراضه أو أنواعها يكون موضوعا لمسائله كما سيأتي قريبا فان قلت كيف يستقيم وصف الدليل السمعي به وهو لا وجود له في الخارج والدليل السمعي موجود فيه قلت الكلي الذي لا وجود له في الخارج هو العقلي

والمنطقي

وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الانسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الاشهر كقولنا البر هو القمح اذا علمت ذلك فالاحكام الخمس لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الآن في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها هذه الاحكام فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب هو المندوب والذي تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلقت به الكراهة هو المكروه والذي تعلقت به الاباحة هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره نعم صرح بذلك في المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذي يذم أي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احترز به عن المندوب والمكروه والمباح لانه لا ذم فيها

والمنطق وهذا الكلي ليس بأحدهما وانما هو كلي طبيعي وهو مما قد يكون موجودا في الخارج على ما عرف ثم ليس الدليل المذكور من حيث هو موضوع هذا العلم بل (من حيث يوصل العلم بأحواله) أى الدليل (الى قدرة اثبات الاحكام) الشرعية (لافعال المكلفين) التى لا تقصد لاعتقاد وانما طوى ذكرهما للعلم بهما مما تقدم (أخذا من شخصياته) أى حال كون الدليل المذكور مأخوذا أى منتزعا من ماصدقاته وانما كان هذا موضوع هذا العلم لان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته أو مساويه والعارض هنا الخارج المحمول وقد يتجوز في التمثيل بمبدئه والذاتى منه ما عروضه بلا واسطة فى الثبوت فى نفس الامر وان استدعى وسطا فى التصديق لخفاء ذلك اللزوم لا ما منشؤه الذات كما ذهب اليه بعضهم ومشى عليه فى التلويح قال المصنف والا لما بحثوا عن وجود النفوس والعقول فى الالهى اذ ليس هو مقتضى ذواتها وكذا الاحكام السبعة بالنسبة الى أفعال المكلفين وغير ذلك والمراد بالمساوى أعم من المساوى فى الصدق وهو المشهور أو فى الوجود حتى ان ما يعرض بواسطة المباين المساوى فى الوجود الذى يثبت بوجود الجسم للجسم يبحث عنه فى العلم حتى انه يبحث عن الالوان فى العلم الذى موضوعه الجسم الطبيعى وعروضه للجسم بواسطة السطح فليس الجسم أبيض الا لان السطح أبيض ولا شئ من الجسم بسطح فان قيل كون الذاتى لازما للذات يقتضى ثبوته معها ذهنا واذا ثبت حيث ثبت فلا بحث فالجواب أن اللازم من اللزوم ثبوته معه صورة مع صورة وان لم يكن مدركا اذ حصول الشئ ذهنا لا يستلزم تصوره والمراد من البحث الحكم بثبوته له صادقا عليه لزوما وهو أخص من ثبوته معه حتى ان ما من اللزوم يكتفى فى الحكم به تصور الملزوم أو الملزوم مع اللازم وهما البين بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم ليس واحد منهما مبحوثا عنه واذا كان هذا فى اللوازم العقلية كمساواة المثلث لقائمتين ففى الشرعية أولى اهـ والدليل السمعى الكلى بالنسبة الى هذا العلم بهذه المثابة لانه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته وهى كونه مثبتا للاحكام الشرعية ثم لما كان اللازم فى التعبير عنه لفظا الدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التى يقع البحث عن اعراضه المذكورة من جهتها لانه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شئ من جميع جهاته قيد بها وقد اندفع بقوله الى قدرة اثبات الاحكام الاشكال المشهور على قولهم الى اثبات الاحكام وهو أنه اذا كان موضوع الاصول الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فيكون جزأ منه وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها لانها انما يبحث عنها فى هذا العلم ولا خفاء فى أن ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا الى الجواب عنه بأن الحيثية هنا ليس نفس الاثبات بل امكانه وأن هذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة الى أنها بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فانه يمكن أن يكون للشئ أعراض متنوعة وانما يبحث فى ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع (وبالفعل فى المسائل) أى والموضوع بالفعل فى مسائل هذا العلم (أنواعه) أى الدليل الكلى السمعى نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا اذا كانت دلالته قطعية وقد وقع فى التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع وقال فيه الدال على الموضوع اذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل فى المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادنى المصنف رحمه الله حال القراءة عليه ان موضوع العلم لا يكون موضوعا فى شئ من مسائل العلم الا اذا قلنا ان موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه اهـ يعنى كما هو قول القاضى الارموى وقد نظر فيه فى المواقف

قال فى المحصول تبعا للغزالى فى المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف فى خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان المشكوك فى وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد فى كتاب الله تعالى أو فى سنة رسوله أو اجماع الامة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصا وملوما بحيث ينتهى الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتب العقاب وقوله شرعا قال فى المحصول هو اشارة الى أن الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهى أن هذا التعريف انما هو بالحيثية أى هو الذى بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن بالحيثية لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لا بد منه وهو باطل اذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه انما أتى بالقصد لانه شرط لصدق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثانى أنه احترز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لان الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوبا موسعا بشرط الامكان كما سيأتى فى الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لانه ما تركها قصدا فأتى بهذا القيد لادخال هذا الواجب فى الحد ويصير به جامعا ولا ذكر له فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل

من وجهين على ما يعرف ثمة (وأعراضه) أى الدليل الذاتية كالعام قطعى الدلالة والامر للوجوب (وأنواعها) أى الاعراض الذاتية كالعام المخصوص حجة ظنية فى الباقى (فالمراد بالاحوال) المذكورة للدليل (ما يرجع الى الاثبات) أى اثبات الاحكام المذكورة قطعا أو ظنا عموما أو خصوصا الى غير ذلك ولو بالاخرة (وهو) أى اثبات الاحكام عرض (ذاتى للدليل) لان عروض الاثبات الدليل بلا واسطة فى ثبوته له فى نفس الامر وان كان العلم بثبوته له قد يحتاج الى برهان (وان لم يحمل الاثبات بعينه) فى مسئلة من مسائل هذا العلم بل ما به الاثبات فان ذلك غير ضائر (ونظيره) أى هذا الذى نحن فيه من حيث ان المحمول فيه ليس العرض الذاتى للمعروض الذى هو الموضوع بل انما هو ما به لحوقه للمعروض ما تقرر (فى المنطق) من أن الايصال الى مجهول عقلى تصورى أو تصديقى عارض ذاتى للمعلومات التصورية والتصديقية التى هى موضوع المنطق من حيث صحة ايصالها الى ذلك مع أنه (لا مسئلة) من مسائل المنطق (محمولها الايصال) نفسه وانما محمول مسائله ما به الايصال (ومقتضى الدليل) العقلى فى نفس الامر (خروج) البحث عن (عنوان الموضوع) أى وصفه الكائن به موضوعا من مباحث العلم الذى هو موضوعه لانه كما قال المصنف رحمه الله فيما كتبه على البديع ان أفاد الدال على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث فى ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعى جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض أنه معرّفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر أن عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير متوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهى الموجود فالبحث عن أحوال غير الوجود وحينئذ اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمعى فينبغى أن لا يبحث عن حجية شئ منها الان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنوانى بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أحوال أخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا (فالبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس منه) أى علم الاصول (بل) البحث عن حجية كل من هذه مسئلة (من الفقه لان موضوعاتها أفعال المكلفين) كما هو ظاهر فى الاجماع وخبر الواحد وأما فى القياس فعلى تقدير أنه فعل للمجتهد كما سننبه عليه قريبا (ومحمولاتها) التى هى حجة (الحكم الشرعى اذ معنى) قولنا ان أحد هذه (حجة) أنه (يجب العمل بمقتضاه) ولا ريب فى أن هذا حكم شرعى وهذا هو الموعود بذكره قبيل المقدمة (وهو) أى وما ذكرنا من أن البحث عن حجية القياس مسئلة فقهية لا أصلية انما يتأتى (فى القياس على تقدير كونه فعل المجتهد) كما هو ظاهر أكثر عباراتهم عنه كما سيأتى (أما على أنه المساواة الكائنة) فى الحكم بين الاصل والفرع الحاصلة (عن تسويه الله تعالى بين الاصل والفرع فى العلة) المثيرة لذلك الحكم وهو الصحيح كما سيأتى أيضا ان شاء الله (فليست) القضية المذكورة التى هى القياس حجة (مسئلة) أصلا تعويلا على أن المسئلة اصطلاحا حكم خبرى نظرى أو حكم نظرى من العلوم الموضوعة (لانها) أى هذه القضية حينئذ (ضرورية دينية) بمعنى أنه متى علم أن معنى القياس المساواة المذكورة قطع بالضرورة من الدين بأنه يجب العمل بمقتضاه من غير نظر وتوقف هذا الحكم على الاطلاع على أن مفهوم الاسم ذلك لا ينافى الضرورة المذكورة لكن على هذا لا تكون ضرورية دينية مطلقا بل عند البعض دون البعض ومن ثمة لم يكفر منكرها ويطرقه أن الضرورى الدينى ما هو بحال لا يتطرق اليه من أهل الملة الشك ويستوى فى معرفته جميع المكلفين منهم ويكفر منكر مقتضاه كوجوب الصلاة فالاظهر أن هذه ليست بضرورية دينية على

والحاصل وقوله مطلقا فيه أيضا تقريران موقوفان أيضا على مقدمة وهى أن الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا كخصال الكفارة وقد يكون محتما كالصلاة أيضا وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا كالصوم فاذا ترك الصلاة فى أول وقتها صدق أنه ترك واجبا اذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا أتى بها فى أثناء الوقت ويذم اذا أخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه اذا أتى بغيره واذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك ما هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التقريرين أحدهما ان قوله مطلقا عائد الى الذم وذلك لانه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقا أى سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لاتيان غيره بها فقد ترك واجبا عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتى بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت ان الواجب أن ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه هو وغيره

وبه صار الحد جامعا للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقا فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الامام لان القيود لابد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج مايذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيقة والمحتمة وفروض الاعيان لاجرم أن في بعض النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو الثاني ان مطلقا عائد الى الترك والتقدير تركا مطلقا ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وان صدق أنه ترك واجبا وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق أي منه ومن غيره وهكذا في الواجب المخير والموسع ودخل فيه أيضا الواجب المحتم والمضيق وفروض العين لأن كل ماذم الشخص عليه اذا تركه وحده ذم عليه أيضا اذا تركه هو وغيره (قوله ويرادفه الفرض) أي الفرض والواجب عندنا مترادفان وقالت الحنفية ان ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وان ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية

أن أحكام الشرع وخصوصا على قاعدة الاشاعرة لا يعرف شئ منها الا بالدليل السمعي فهي كلها نظرية الا أنه لما كان بعض منها بما ذكرناه من الوصف أشبه الضروري فسمي به ورتب عليه إكفار منكره وحكم هذه القضية ليس كذلك لانه تطرق اليه الشك من بعض العقلاء ومنع صحته غير واحد من المعدودين من علماء الملة ولم يكفر بذلك فالوجه أنها مسئلة كما أنها مسئلة أيضا اذا فسرت المسئلة اصطلاحا بما هو أعم من الحكم النظري والضروري لكنها ليست بأصلية بل كلامية كمسئلتي كون كل من الكتاب والسنة حجة كما مشى عليه المصنف فيما كتبه على البديع واليه يشير أيضا ما في التلويح فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة كذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد اهـ فظهر أن هذه الابحاث ليس محلها هذا العلم بالذات (بخلاف عموم النكرة في النفي فانه) أي العموم (حال) أي عرض ذاتي (للدليل) كما تقدم والنكرة مع قطع النظر عن عمومها وعدمه مما يتحقق باسم الدليل اذ لابد أن تفيد حكما فالبحث عن عمومها اذا وقعت في سياق النفي بحث أصلي (فعن هلية الموضوع البسيطة أولى) أي ثم اذ كان البحث عن حجية الاجماع وما ذكر معه ليس من الاصول فالبحث عن وجود الموضوع في حد ذاته أولى أن لا يكون منه وانما قيد بالبسيطة وهي التي يطلب بها وجود الشئ كما ذكرنا لان المركبة وهي التي يطلب بها وجود شئ للشئ من باب البحث عن حال الموضوع وقد عرفت أنه من مسائل العلم هذا (وقولهم) في تعليل كون التصديق بهلية ذات الموضوع جزأ من العلم (ما لم يثبت وجوده كيف يثبت له الاحكام يقتضي التوقف) أي توقف البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود على اثبات الوجود له اذا كان نظريا (لا كونها) أي لا أنه يقتضي كون القضايا الباحثة عن هلية الموضوع (من مسائل العلم) الذي جعل موضوعه ما ثبت وجوده كيف وكون الشئ موضوعا أمر زائد على وجوده فأنى يتحقق الشئ موضوعا للعلم دون أن يتحقق بأحد الوجودين بل بأحدهما يتم كونه موضوعا ثم ينظر في أحوال أخر له كذا أفاده المصنف فلا جرم أن في الشفاء وغيره أن التصديق بوجود الموضوع من المبادي التصديقية لا أنه من أجزاء العلم ثم اعلم أن كون الموضوع هو الادلة السمعية من الحيثية المذكورة كما مشى عليه المصنف هو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور وقيل هي والترجيح والاجتهاد لانه يبحث عن اعراضهما فيه وردّ الى المشهور بأن البحث عن الترجيح بحث عن أعراض الادلة باعتبار ترجح بعضها على بعض عند التعارض أو تساقطها به لعدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار أن الادلة انما يستنبط منها الاحكام المجتهد وحاصله أن المقصود بالذات أحوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام إما مطلقا واما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها فتكون هي موضوع العلم بالحقيقة والبحث عن الترجيح والاجتهاد راجعا اليها وقيل الادلة والاحكام وصححه صدر الشريعة ثم المحقق التفتازاني لانه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة وهي اثباتها الحكم والعوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة وحقق هذا المحقق ذلك بأنا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى أحوال الادلة وبعضها الى أحوال الاحكام فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب أن مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال

فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاصل والنزاع لفظي قال (والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة) أقول المندوب في اللغة هو المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له أي دعاه له

اهـ ولقائل أن يقول في دعوى التحكم نظر فان البحث بالذات انما يقع في هذا العلم عن أحوال الادلة من حيث كونها مثبتة للاحكام وأما البحث عن أحوال الاحكام فلم يقع الا باعتبار كون أحوال الاحكام ثمرة أحوال الادلة ولا خفاء في أن ثمرة الشيء أمر تابع له متفرع على تحققه لا أنه أصل متبوع لها فذكرها فيه للاحتياج الى تصورها ليتمكن من اثباتها أو نفيها الا لكون الاحكام موضوعا له أيضا فاذا عرف هذا فاعلم أن المصنف فرع على هذا القول الاخير ما أشار اليه بقوله (وعلى) قول (من أدخل الاحكام) الشرعية مع الادلة السمعية في الموضوعية لهذا العلم (اذ يبحث عنها) أي الاحكام الشرعية (من حيث تثبت بالادله) السمعية في هذا العلم كما يبحث عن الادلة السمعية من حيث انها تثبت الاحكام الشرعية فيكون موضوعه كلتيهما من الحيثيتين المشار اليهما (لا يبعد ادخال المكلف الكلي) أيضا معهما في الموضوعية لهذا العلم (اذ يبحث عنه) أي المكلف الكلي فيه (من حيث تتعلق به الاحكام) المذكورة فكما اعتبرت الادلة والاحكام موضوعا له لانه يبحث فيه عن عوارضهما الذاتية من الحيثيتين المذكورتين يعتبر المكلف الكلي أيضا موضوعا معهما لانه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من الحيثية المذكورة (وقد وضعه الحنفية) أي جعلوه في كتبهم الاصلية موضوعا (معنى وأحواله) العارضة له أيضا (في ترجمة العوارض السماوية) له وهي ما ليس للعبد فيها اختيار (والمكتسبة) أي والعوارض التي كسبها العبد أو ترك ازالتها (لبيان كيف تتعلق به) الاحكام وانما قيد جعلهم المكلف الكلي موضوعا بقوله معنى لانه انما استفيد من بحثهم عن أهليته للحكم واذا كان كذلك فلو ذهب ذاهب الى هذا القول لكان هذا الصنيع منهم كالشاهد له ولا سيما ان كان حنفيا لكنه لم يذهب اليه ذاهب فيما علمه العبد الضعيف غفر الله تعالى له بل صدر الشريعة الذاهب الى أن موضوع هذا العلم الادلة والاحكام مصرح باندراج المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه الذي هو المكلف والاهلية والعوارض المذكورة تحت القضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه المسماة بالقواعد لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها كاندراج المحكوم به الذي هو فعل المكلف تحتها أيضا لان الاحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين لكن عليه أن يقال ان كان هذا موجبا لعدم جعل المكلف الكلي من الحيثية المذكورة موضوعا أو مانعا منه فكذلك الاحكام لامكان اندراج أعراضها في مباحث أعراض الادلة كما ذكرنا فجعلها موضوعا دونه تحكم ويجاب عنه بأن في جعل المكلف الكلي من الحيثية المذكورة موضوعا مانعا لما عرف من أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وأحوال المكلف الكلي التي هي العوارض المذكورة ليست بذاتية له كما سيصرح المصنف به عند افاضته في الكلام فيها والاهلية وصف عنواني له وقد عرفت أن مقتضى الدليل خروج البحث عن عنوان الموضوع من مباحث العلم الذي هو موضوعه فلا يكون البحث عنها في هذا العلم دليلا على أن المكلف الكلي موضوعه فالتحقيق أن البحث عن هذه الامور من باب التتميم بذكر التوابع واللواحق وكيف لا ومنها ما ليس بعارض للمكلف مع قيام هذا الوصف به كالصغر ومنها ما هو أفعال المكلفين كالسفر والاكراه والهزل والخطا فالمباحث المتعلقة بها مسائل فقهية بلا ريب لان موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام الشرعية وهذا كله مما سنح للعبد الضعيف والله سبحانه أعلم ثم أخذ المصنف في استئناف بيان تحقيق لما في الواقع من أمر الموضوع فقال (واذا كانت الغاية المطلوبة) الحصول لواضع علم لتحصيلها (لا تترتب الا على) البحث عن أحوال (أشياء كانت) تلك الاشياء (الموضوع) لذلك العلم المطلوب

الفعل الذي يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم وقوله فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانيا كان أو لسانيا فتدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض ولهذا احتجنا الى ادخاله في حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقا وكذلك أيضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لانه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي اذ الافعال كلها نكرات نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا الا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا قال

(والحرام ما يذم شرعا فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم) أقول لتلك المراد بقوله ما يذم أي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها

لتلك الغاية (كما لو ترتبت غايات على جمل من أحوال) شئ (واحد حيث يكون) ذلك الشئ الواحد (موضوع علوم) مختلفة مقصودة لتلك الغايات المختلفة (يختلف) ذلك الشئ الواحد الذى هو الموضوع (فيها) أى تلك العلوم (بالحيثية) التى تعددت بها موضوعيته وان كان واحدا بالذات فيكون كونه موضوع العلم من حيث انه يبحث عنه من جهة كذا غير كونه موضوع العلم آخر من حيث انه يبحث عنه من جهة غير تلك الجهة فجاءت موضوعات العلوم منها ما هو أمر واحد لعلم واحد ومنها ما هو أمر واحد من حيثيتين لعلمين ومنها ما هو أمور متعددة من حيثية واحدة لعلم واحد لان الموجب لانفصال الموضوعات تمايز الغايات عند ملاحظتها كما تقدم ولا مانع يمنع شيأ من هذه الامور (ومن هنا) أى ومن أن الغاية المطلوبة اذا ترتبت على أشياء كانت هى الموضوع لذلك العلم الذى يثمر تلك الغاية (استبعته) أى الغاية المطلوبة الموضوع أى كان تابعا لها ذهنا فى التصور وان كان حصولها خارجا تابعا لحصوله كما سلف بيانه ولما لزم من هذا أنه لو ترتبت الغاية المطلوبة على أشياء ليس بينها تناسب أن تكون موضوع علم تلك الغاية أشار الى التزام هذا اللازم وحقيته وان صرح غير واحد بأن الموضوع اذا كان أشياء يشترط تناسبها فى ذاتى أو عرضى كما تقدم ذكره فقال (ولزوم التناسب) بين الاشياء التى هى موضوع علم على الوجه المذكور بسبب أن الغاية المطلوبة انما ترتبت عليها أمر (اتفاقى) وهو أن اتفق أن لا تترتب غاية يعتد بها على أشياء الا اذا كانت متناسبة لا لزومى اذ لا دليل على ذلك وحينئذ فنقول ان اتفق ترتب الغاية المطلوبة على أمور متناسبة فذاك وكانت هى الموضوع (ولو اتفق ترتبها) أى الغاية المطلوبة على أمور (مع عدمه) أى عدم تناسبها (أهدر) أى التناسب من الاعتبار فى صحة موضوعية تلك الامور حتى كانت هى الموضوع لذلك العلم المثمر لتلك الغاية ومن ثمة لما قرر المحقق الشريف وجه تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات على المنوال المتداول كما أشرنا اليه قال وهذا أمر استحسنوه فى التعلم والتعليم والا فلا مانع عقليا من أن تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتدوين ولا من أن تعد مسائل غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر أولا علما واحدا وتفرد بالتدوين (وبحسب اتفاق الترتب) أى ترتب الغايات على ما ترتبت عليه من البحث عن أحوال شئ أو أشياء (كانت) العلوم (متباينة) اذا تباينت موضوعاتها (ومتداخلة) اذا كان بين الموضوعين خصوص وعموم فيكون الاخص داخلا تحت الاعم كعلمى الحديث والاصول (الا فى لزوم عروض عارض المباين للآخر فى البحث) فانه حينئذ لا يكون ذانك العلمان متباينين وان كان موضوعاهما متباينين أى بل نقول (فتتداخل مع التباين) حينئذ العلوم التى موضوعاتها متباينة بهذا الاعتبار (للعموم الاعتبارى) فى ذلك الموضوع العارض عارضه لذلك الموضوع المباين له فيندرج العلم العارض لموضوعه ذلك العارض على سبيل اللزوم له تحت العلم الخاص ذلك العارض بموضوعه (كالموسيقى) أى كعلم الموسيقى بضم الميم وكسر السين المهملة والقاف وهو لفظ يونانى معناه تأليف الالحان (موضوعه النغم ويندرج) علم الموسيقى (تحت علم الحساب وموضوعه) أى والحال أن موضوعه (العدد) وانما اندرج علم الموسيقى تحت علم الحساب (مع تباين موضوعيهما كما قيل اذ كان البحث فى النغم عن النسب العددية) العارضة للنغم على سبيل اللزوم وهى عارض خاص لموضوع علم الحساب والحاصل أن العلمين انما يكونان متباينين لا يدخل أحدهما تحت الآخر بسبب تباين موضوعيهما اذا لم يكن موضوع أحد العلمين مقارنا لاعراض ذاتية خاصة بموضوع الآخر أما اذا كان موضوع أحدهما مقارنا لاعراض ذاتية خاصة بموضوع الآخر فانه حينئذ يدخل العلم المقارن موضوعه ذلك تحت ذلك العلم الآخر كموضوع

والحسد وغيرهما من الاعمال القلبية ولك أن تقول هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى أن يقول مطلقا كما قاله فى حد الواجب قال فى المحصول ويسمى الحرام أيضا معصية وذنبا وقبيحا ومزجورا عنه ومتوعدا عليه أى من الشرع (قوله والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة (قوله يمدح) خرج به المباح فانه لا مدح فيه (قوله تاركه) خرج به الواجب والمندوب (قوله ولا يذم فاعله) خرج به الحرام وأما المباح فهو فى اللغة عبارة عن الموسع فيه وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح أو ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه أى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعة التى ذكرها المصنف وهى الفعل

والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضا ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه

وتقدم ان تلك الافعال هي أفعال المكلفين فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد اذن غير مانع وأيضا فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفي المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج الا أنه أشار اليه في المندوب أيضا وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى المباح أيضا طلقا وحلالا قال (الثاني ما نهي عنه شرعا فقبيح والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قالوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وماله أن يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم أو المدح فالحسن بتفسيرهم الاخير أخص) أقول هذا القسم ليس

الموسيقي والحساب فان موضوع الموسيقي النغم من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف أي لتأليف النسب والنغم من الكيفيات المسموعة فلولا هذه الحيثية لكان جزأ من الطبيعي لكن النسب العددية أعراض خاصة للعدد الذي هو موضوع علم الحساب فيكون علم الموسيقي تحت علم الحساب مع تباين موضوعيهما الا أن النغم اذا بحث فيها عن النسب العددية فلا بد وأن يعتبر فيها ضرب من التعدد فكأنها فرضت عددا مخصوصا فتندرج بهذا الاعتبار تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب فظهر أن الاستثناء المذكور من قوله كانت متباينة وأنه لو أخره عن متداخلة ليتصل الاستثناء به لكان أحسن وأن قوله للآخر متعلق بعروض لا بالمباين ثم جملة القول في هذا المقام أن العلوم اما متداخلة أو متناسبة أو متباينة وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها متداخلة بأن يكون موضوع أحد العلمين أعم من موضوع العلم الآخر أو موضوع أحدهما من حيث يقارن اعراضا خاصة بموضوع الآخر سميت العلوم متداخلة وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان لم تكن الموضوعات متداخلة فان كانت واحدة لكن تتعدد بالاعتبار أو كانت أشياء لكنها تشترك في البحث أو تندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة والله تعالى أعلم ثم من الخواص المستفادة من المصنف تعقيبا لكثير مما أشار اليه بقوله (واعلم أن ايرادهم) في أوائل الكتب المدونة في العلوم قبل الشروع فيها (كلا من الحد والموضوع والغاية لتحصيل البصيرة لا يخلو عن استدراك الا من حيث التسمية باسم خاص ولم يوردوه لذلك) وقد بين ذلك فيما كتبناه عنه من الحواشي فقال اعلم أن ذكرهم الامور الثلاثة أعني التعريف والتصديق بالموضوع والغاية لا يخلو عن استدراك لان التعريف ان أخذ فيه الموضوع نحو باحث عن أحوال كذا أعني عن افراد التصديق بالموضوع لانه يستلزمه اذ يعلم منه أن كذا الذي المذكور باسمه هو المبحوث عن أحواله وهذا هو عين العلم بأن موضوعه ماذا نعم لا يعلمه من حيث هو مسمى لفظ الموضوع وذلك غير مخل بالمقصود من ذكر الموضوع في أوائل العلوم وهو حصول البصيرة أو مزيدها الا أنها انما تترتب على معرفة خصوص ما يبحث في هذا العلم عن أحواله لا بقيد كونه مسمى بلفظ مخصوص فانا لو لم نسمه بخصوص اسم سوى أن كذا هو المبحوث عن أحواله في العلم حصل المقصود وان لم يؤخذ في التعريف الموضوع استلزم معرفة غايته لانه لا بد من المميز وهو في رسم مفهوم العلم ليس الا حيثية الغاية كتعريف المواقف علم يقتدر معه على اثبات العقائد فان ملكة اثباتها هي الغاية المقصودة أولا وان كان يقال غايته الترقي من التقليد الى الايقان بالعقائد وقمع المبطلين والدرجات عند الله تعالى فهي غاية الغاية وهذا كما يقال غاية أصول الفقه حصول أهلية الاجتهاد مع أنه يتأتى فيه جميع ما ذكرنا ولو سلم أن ما ذكرناه هو الغاية ابتداء فالعلم به لازم العلم بالغاية الاولى اذ يلزم كونه ذا ملكة اثبات العقائد فتحصل أن تعريف العلم من جهة الموضوع وهو وحده لا حاجة معه في تحصيل البصيرة الكائنة في تصور الموضوع الى افراد تصديق به ومع رسمه لا حاجة في تحصيل البصيرة المستفادة من معرفة غايته الى افراد تصديق بها نعم يحتاج اليهما في افادة لفظ اصطلاحي هو اسم الموضوع والغاية لكنهم لم يقدموا ذكرها لهذا الغرض بل لما ذكرنا ولبزداد جد الطالب في الغاية اه نعم في شرح المواقف للمحقق الشريف واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وأما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق أنه قد يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو غير قادح أيضا في هذا الذي افاده المصنف رحمه الله الامر

داخلا في المقسم أولا لان المقسم في قوله الفصل الثاني في تقسيمه انما هو الحكم والقبيح والحسن من الافعال (الثالث) لا من الاحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وان شئت قلت لا بد أن يكون صادقا عليها ومغايرا لها لا جرم

(الثالث) من الامور التي مقدمة هذا الكتاب عبارة عنها (المقدمات المنطقية) ونسبها الى المنطق لانها منه وقوله (مباحث النظر) عطف بيان أو بدل منها (وتسمية جمع) من الاصوليين كالآمدي ومن تابعه (لها) أي لهذه المباحث (مبادي كلامية بعيد) لان هذه النسبة تفيد الاختصاص ظاهرا وعلم الكلام غير مختص بها (بل الكلام فيها) أي في هذه المباحث (كغيره) من العلوم الكسبية في الحاجة اليها (لاستواء نسبتها) أي هذه المباحث (الى كل العلوم) الكسبية في كونها آلة لها (وهو) أي بيان الاستواء المذكور (أنه) أي الشأن (لما كان البحث) عرضا (ذاتيا للعلوم) لعروضه لها بلا وسط في الثبوت في نفس الامر (وهو) أي البحث (الحمل بالدليل) وهذا أوجز ما قيل في تعريفه مع الجمع والمنع (وصحته) أي الدليل (بصحة النظر وفساده به) أي وفساد الدليل بفساد النظر كما سيظهر (وجب التمييز بين النظر الصحيح والنظر الفاسد) بمعرفتهما (ليعلم) (خطأ المطالب وصوابها) فان خطأها من فساد دليلها الناشئ عن فساد النظر وصوابها عن صحة دليلها الناشئ عن صحة النظر فاذا عرف حال النظر عرف حال الدليل واذا عرف حال الدليل عرف حال ما أدى اليه فاذا لابد من معرفة كل من النظر وقسميه والدليل وما يفيده من العلم والظن لتوقف معرفة حال المطلوب على هذه الامور سواء كان المطلوب من المطالب الاصلية أو الكلامية أو غيرهما فجعل هذه الامور مبادي كلامية للاصول ليس بأولى من العكس مثلا وقد صرح بذلك الامام الغزالي في المستصفى حيث قال ان المقدمة المشتملة على هذه المباحث ليست من جملة أصول الفقه ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه اهـ نعم لا بأس بما ذكره المحقق الشريف من أن الحق أن اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي تحتاج اليها تلك العلوم وليست جزأ منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسبت اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية اهـ فان حاصل هذا أن هذه الاضافة ليست للتخصيص بل لاتفاق سبق وقوعها مبادي للكلام لتقدمه في الاعتبار والشرف على ما سواه والشئ يضاف الى غيره بأدنى ملابسة على ما عرف في العربية والسبق من أسباب الترجيح وحيث يظهر أن المراد هذا فلا بأس بذلك ثم نقول استطرادا (وليس في الاصول من الكلام الا مسئلة الحاكم) فانها من العقائد الدينية (وما يتعلق بها من) مباحث (الحسن والقبح) لكون ذلك وسيلة الى ما هو من العقائد الدينية فتلحق بها في كونها من مسائل الكلام (ونحوه) أي هذا المذكور كمسئلة المجتهد يخطئ ويصيب ومسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد وما ضاهاهما (وهذه) المذكورات (من المقدمات) لهذا العلم لا منه (يتوقف عليها) أي على معرفتها (زيادة بصيرة) لمعرفة بعض مقاصد هذا العلم تذكر فيه لهذا الغرض وليس ذكرها في أثناء المقاصد لمناسبة حسنته ثمة كما هو غير خاف على المتأمل بمانع من كونها من المقدمات وقد عرفت أن مقدمة العلم غير محصورة في حده وغايته والتصديق بموضوعه بل اذا وجد لهذه الامور مشاركة في افادة البصيرة كان منها وساغ ذكره مع هذه الامور فيها ثم لا يصح أن تكون هذه المذكورات من مبادي هذا العلم على اصطلاح المنطقيين لانها عندهم ما يبدأ به قبل المسائل لتوقفها عليه وهي معدودة من أجزاء العلم عندهم على ما هو المشهور وهذه المذكورات ليست كذلك (وتصح) أن تكون (مبادي) له (على) اصطلاح (الاصوليين) وان لم تكن منه لان المبادي عندهم ما تتوقف عليه مسائل العلم أو الشروع فيه على بصيرة فمنها ما هو من أجزائه ومنها ما ليس من أجزائه كهذه المذكورات فهي عندهم أعم منها

أن صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهي وغيره وحاصل ما قاله المصنف (٣٩) أن الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالساهي والصبي والنائم والهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح أو من الحسن لكن اطلاقهم النهي يقتضي الحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عدوا الاشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين أحدهما أنه قد تقرر أن هذا التقسيم انما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن الى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم الى أفعال غير المكلفين وهو معلوم البطلان الثاني أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فان كان فلا حاجة الى قوله والمباح وفعل غير المكلف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسدا فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام وأتباعه (قوله والمعتزلة قالوا) يعني أن المعتزلة خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن

يفعله اذا كان عالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار أو المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو
الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله والى هذا أشار بقوله وماله أي وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو
الحسن ولكنه اختصر
لدلالة ما تقدم عليه فدخل
في حد القبيح الحرام فقط
وفي حد الحسن الواجب
والمندوب والمكروه والمباح
وفعل الله تعالى وقد علم من
هذا أنه اذا لم يكن الفعل
مقدورا عليه كالعاجز
عن الشيء والملجأ اليه فانه
لا يوصف عندهم بحسن
ولا قبح وكذلك ما لم يعلم
حاله كفعل الساهي والنائم
والبهائم (قوله وربما قالوا)
أي وربما ذكرت المعتزلة
عبارة أخرى في حد القبيح
والحسن فقالوا القبيح هو
الفعل الواقع على صفة
توجب الذم والحسن هو
الفعل الواقع على صفة
توجب المدح فدخل في
حد القبيح الحرام فقط وفي
حد الحسن الواجب
والمندوب دون المكروه
والمباح اذ لا مدح في فعلهما
مع أنهما قد دخلا في حدهم
الاول للحسن لان القادر
عليهما له أن يفعلهما فتلخص
أن الحسن بتفسير المعتزلة
ثانيا أخص منه بتفسيرهم
أولا وذلك لان كل ما كان
واقعا على صفة توجب المدح
فللقادر عليه العالم بحاله أن
يفعله ولا ينعكس بدليل
المكروه والمباح وأما القبيح
فحدهم الاول مساو لحدهم
الثاني وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال (الثالث قيل الحكم إما
سبب أو مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزاني فان أريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي وان أريد بها التأث

عند المنطقيين وحينئذ فجعل هذه من المقدمات لا من المبادي على اصطلاح المنطقيين وجعلها من
المبادي على اصطلاح الاصوليين اختلاف مبني على تفسير المبادي ليس الا (ولما انقسم) الدليل (الى
ما يفيد علما) قطعيا ولم يذكره لدلالة قسيمه عليه أعني قوله (وظنا ميزا) أي العلم والظن بما يفيد تصور
كل على حدة ثم اذ وجب التمييز (وتمامه) أي والحال أن تمام تمييز الشيء من غيره على ما ينبغي قد
يكون أيضا (بالمقابلات) أي بذكر المقابلات للشيء وذكر معناها مع ذكر ذلك المميز فان في ذلك أمانا من
وهم الاشتباه وزيادة جلاء لبيان المقابلات والاشباه ومن ثمة قيل وبضدها تتبين الاشياء فلا علينا أن
نأتي بتمييز كل ثم بالمقابلات وبيان معناها وماله مناسبة بالمقام وتقدم الكلام في هذه الجملة على بيان الدليل
وما يتبعه لكون العلم والظن هما المقصودين بالذات من الدليل وان كان سائغا تقديمه عليهما ومن ثمة
قدمه بعضهم عليهما لكونه وسيلة اليهما والوسائل قد تقدم على المطالب (فالعلم حكم لا يحتمل طرفاه
نقيضه عند من قام به لموجب) أي ادراك نسبة موجبة أو سالبة بين محكوم ومحكوم عليه لا يحتملان
نقيض ذلك الادراك عند المدرك كائن لموجب فحكم شامل للعلم القطعي والظن والجهل وما كان من
اعتقاد المقلد حكما ولا يحتمل طرفاه نقيضه عند من قام به أي لا يجوز الحاكم به تعلق نقيض ذلك بطرفيه
في نفس الامر مخرج للظن سواء كان عن دليل ظني أو تقليدا أو جهلا مركبا لان الظن حكم يحتمل طرفاه
نقيضه في نفس الامر في الحال أو فيه وفي المآل عند الظان ولموجب بكسر الجيم أي من حس أو عقل
أو برهان أو عادة مخرج للجهل المركب مطلقا ولاعتقاد المقلد مطلقا لان كلا منهما ليس بمستند لموجب
(فدخل) تحت هذا الحد العلم (العادي) وهو ما موجبه العادة وهو فعل المختار على سبيل الدوام كعلمنا
بأن الجبل الذي شاهدناه فيما مضى حجرا أنه في حال غيبتنا عنه حجر أيضا أي لم ينقلب ذهبا لانه يصدق
على هذا العلم أنه حكم لا يحتمل طرفاه نقيضه وهو الحكم بكونه ذهبا في نفس الامر عندنا لموجب وهو
العادة المستمرة بأن ما شوهد حجرا في وقت فهو كذلك دائما وان كان كون الجبل ذهبا في هذه الحالة
ممكنا لذاته (لان امكان كون الجبل ذهبا) في هذه الحالة (لا يمنع الجزم بنقيضه) أي كون الجبل ذهبا
وهو الحكم بكونه حجرا في هذه الحالة في نفس الامر (عن موجبه) أي هذا الجزم المذكور اتفاقا
فان الامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير فلا يظن أن الحد غير منطبق عليه فلا يكون جامعا * واعلم أن
جعل نقيض كون الجبل حجرا كونه ذهبا وبالعكس تسامح مشهور وافقناهم في التقرير عليه لعدم
الخلل في المقصود والا فنقيض كون الجبل حجرا انما هو كونه غير حجر وكونه ذهبا أخص من نقيضه ونقيض
كونه ذهبا كونه غير ذهب وكونه حجرا أخص من نقيضه هذا (والحق أن امكان خرق العادة) الموجبة
لكون الجبل السابق مشاهدة حجريته حجرا بأن يصير ذهبا في نفس الامر (الآن) أي في حال الغيبة
عنه (وهو) أي والحال أن الامكان المذكور (ثابت) في هذه الحالة في حق الجبل ومن ثمة كانت العادة
قابلة للانخراق بكرامة ولي كما تقبله بمعجزة نبي وان حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه (يستلزم
تجويز النقيض) وهو أن يكون ذهبا (الآن) أي في هذه الحالة (اذا لوحظ) النقيض في هذه الحالة للامكان
وشمول قدرة القادر المختار والا كان ممتنعا امتناعا ذاتيا لكنه في نفس الامر ممكن امكانا ذاتيا والامكان
الذاتي وان كان لا ينافي الوجوب بالغير لكنه لا يلزم من عدم منافاته للوجوب بالغير عدم تجويز النقيض
اذ ليس كل جائز واقعا فلا يصدق التعريف المذكور على العلم العادي وانما قيد كون امكان خرق العادة
حالتئذ مستلزما لتجويز النقيض حينئذ بملاحظة النقيض وقتئذ لتوقف استلزام تجويزه على ملاحظته
لان التجويز فرع الملاحظة حتى يكون مذهولا عنه عند عدمها ثم حين آل الامر الى خروج العلم
العادي

فباطل لان الحادث لا يؤثر فى القديم ولانه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل) أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهى كونه علة ومعلولا واختلف الناس فى القائل بهذا التقسيم فنقله الاصفهانى فى شرح المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فان عبارته قال الاصحاب ولعل القائل به منهم هو الغزالى وغيره ممن يرى أن الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال الايجى شارح الكتاب ان هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الاقرب فانه قد تقدم نقله عنهم فى الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال قيل الحكم وعبارة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا ان الحكم كما يرد بالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشئ سببا وشرطا ومانعا ومثلوه بالزانى فقالوا لله تعالى فى الزانى حكمان أحدهما جعل الزنا سببا لايجاب الحد وهذا حكم شرعى لانه مستفاد من الشرع من حيث ان الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببى والثانى ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب اذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سببا فان ذلك تصريح بشيئين أحدهما أن الزنا سبب والثانى أن جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سببى أو مسبب

العادى من هذا التعريف للعلم القطعى بواسطة أنه يتأتى فيه تجويز النقيض كما اقتضاه هذا التحقيق وقد فرض أن القطعى لا يتأتى فيه ذلك (فالحق ان العلم كذلك) أى حال كونه لا يتأتى فيه تجويز النقيض أن يقال (هو ما) أى حكم (موجبه لا يحتمل التبدل كالعقل والخبر الصادق) والحس فان كلا من هذه الموجبات لا يحتمل التبدل أصلا لاستحالته عليها وحاصله أنه ما موجبه لا يحتمل الخروج عن كونه موجبا له فخرج العادى لان العادة تحتمل التبدل بخرقها كما ذكرنا هذا غاية ما ظهر لى فى تقرير هذه الجملة وعليه أن يقال ما قالوا أن معنى احتمال العاديات تجويز النقيض أنه لو فرض وقوع ذلك النقيض بدلها لم يلزم من ذلك محال لذاته لان الامور العادية ممكنة فى حد ذاتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته ولا يخفى أن هذا جار فى جميع الممكنات الواقعة لا اختصاص له بالعادية وأن معنى عدم احتمال العلم للنقيض هو أن العقل لا يجوز بوجه من الوجوه كون الواقع فى نفس الامر نقيض ذلك الحكم حينئذ وان كان من الامور الممكنة لامتناع امكان اجتماع النقيضين وهذا ممنوع ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وغيرها فكما أنه اذا شاهد حركة زيد وبياض جسم لا يجوز العقل البتة فى ذلك الوقت كون زيد ساكنا والجسم أسود بل يقطع بأن الواقع هو هذا النسبة لا غير فالعلم العادى كذلك ويوافقه ما قال شيخنا المصنف رحمه الله فى تقرير دليل التمانع من كتابه المسايرة أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه اهـ فاذن لا فرق بين أن نعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين أن نعلم ذلك عادة فى التجويز العقلى ونفى الاحتمال فى نفس الامر فلا يكون الحق أن يقال ما موجبه لا يحتمل التبدل نعم العلم بالامور التى لا تقبل النسخ لذاتها كالعلم بوجوب وجود الواجب لذاته وبامتناع شريكه ونحو ذلك لا يحتمل النقيض بالمعنى المذكور ولا يتأتى فيها التجويز العقلى للنقيض لكن التعريف المذكور لم يشترط فيه نفى كليهما على أنه لو اعتبر فى القطعى نفى كليهما لأدى الى انحصار القطعى اصطلاحا فى العلم بالواجب والممتنع لذاتيهما لا غير وليس كذلك قطعا كما يؤيده ما ذكرناه عن المصنف آنفا بل قد ذكر صدر الشريعة وغيره أن العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالمحكم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا والاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة والله سبحانه أعلم (والظن حكم يحتمله) أى يحتمل متعلقه الذى هو طرفاه نقيضه عند الحاكم احتمالا (مرجوحا) بمعنى أنه لو خطر بالبال حكم بامكانه ثم ان كان الحكم المذكور مطابقا للواقع فهو صادق والا فهو كاذب وهو صنف من الجهل المركب على ما سيذكره المصنف قريبا ونوافقه عليه بعد تقييده بما يجب تقييده به ان شاء الله تعالى ثم قيل انما يسمى الحكم المذكور ظنا اذا لم يأخذ القلب بالراجح ولم يطرح الآخر اما اذا عقد القلب على الراجح وترك المرجوح يسمى الراجح أكبر الظن وغالب الرأى وهو غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذه ولم يطرح الآخر وأن غلبة الظن زيادة على أصل الرجحان لا يبلغ به الجزم الذى هو العلم (وهو) أى والاحتمال المرجوح أى ملاحظته هو (الوهم) ثم اعلم أن الشيخ حافظ الدين النسفى ذكر فى أوائل كشف الاسرار تقسيما يخرج منه تفسير العلم وغيره وقد أشار المصنف الى تعقب أمور منه فلا بأس أن نسوقه ليعلم ما هو محل التعقب منه عند تعرض المصنف له واذا أحلنا عليه تقع حوالتنا عليه رائجة قال رحمه الله اعلم أن حكم الذهن بأمر على آخر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب وعلم لو كان لموجب عقلى أو حسى أو مركب منهما فالاول بديهى

فقال السببية من أحكام الشرع (قوله فان أريد بالسببية) أي بجعل الشرع الزنا سببا لايجاب الحد هو
وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع ... فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت انسانا يزني فاعلم أني أوجبت عليه الحد
كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت انسانا يزني فاعلم أني أوجبت عليه الحد

ان كفى تصور طرفيه لحصوله والا فكري والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فشك ان تساوى طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم اه فصرح بأن كلا من الشك والوهم حكم كما ذكره جمع من المتأخرين وليس كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فلا جرم أن قال المصنف معترضا به (ولا حكم فيه) أي الوهم (لاستحالته) أي الحكم (بالنقيضين) للشيء الواحد في حالة واحدة للاتفاق على الحكم بالطرف الراجح مع الحكم بالطرف المرجوح على هذا القول واللازم باطل فالملزوم مثله بل هو من قبيل التصورات الساذجة (والشك عدم الحكم بشيء) نفيا واثباتا للشيء (بعد الشعور) بذلك الحكم الذي بحيث يعرض لنسبة ذينك الطرفين بعد تصورهما وتصورها التصور الساذج والشعور أول مراتب وصول النفس الى المعنى من غير وقوف على تمامه وهذا بشرط أن يكون عدم الحكم المذكور (للتساوي) أي لكون متعلقه من حيث هو يحتمل كلا من النفي والاثبات على حد سواء عند من بحيث يحكم وهو المتصور المذكور وعلى هذا فقوله بعد الشعور من باب التصريح باللازم ايضاحا ومن ثمة لم يصرح به غير واحد (فيخرج) عن الشك بواسطة لزوم الشعور المذكور له (أحد قسمي الجهل البسيط) وهو عدم الحكم بشيء مع عدم الشعور بذلك الحكم عما من شأنه أن يكون حاكما فان من الجهل البسيط ما يكون كذلك كما في خالي الذهن وأما القسم الآخر الذي هو قسيم هذا فهو عدم الحكم بالشيء مع الشعور بالحكم عما من شأنه أن يكون حاكما والظاهر أن ماصدقاته انما هي الشك والوهم لا غير لان عدم الحكم بالشيء مع الشعور بذلك الحكم لا يتحقق الا اذا كان ذلك المشعور به طرفاه سواء أو مرجوحا بالنسبة الى طرفه الآخر فيخرج حينئذ باشتراط التساوي أحد فردي هذا القسم أيضا وهو الوهم هذا ولقائل أن يقول هذه العبارة تشير الى أنه لا قسيم للجهل البسيط وراء هذين القسمين وهو خلاف صريحهم واشاراتهم فقد عرفوه كما في المواقف وغيره بعدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما وقال الآمدي والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا وان لم يكن صفة اثبات وليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة ويمكن الجواب عنه بانه لما كان من الجهل البسيط قسمان يتناولهما جنس الشك أعني عدم الحكم بشيء ثم منهما بعد ذلك ما لا ينطبق تعريف الشك عليه أصلا ومنهما ما ينطبق على بعض أفراده وقسمان لا يتناولهما جنس الشك أصلا وهما كل من الحكم الجازم الغير المطابق والحكم الراجح الغير المطابق اذا لم يقترنا باعتقاد كونهما في الواقع كذلك توفرت العناية على التنبيه على خروج ذلك القسم المشارك له في الجنس المرتفع عن انطباق التعريف عليه أصلا ولم ينبه على خروج القسمين الاخيرين للعلم بخروجهما بمعنى عدم دخولهما أصلا على أنه قد كان الاولى أن يقول فخرج بعض أقسام الجهل البسيط ليتناول الوهم كما ذكرنا (والجهل المركب الحكم غير المطابق) للواقع وينبغي أن يزاد مع اعتقاد مطابقته والا لكان غير مانع لصدقه على البسيط فان الحكم غير المطابق اذا لم يقترن باعتقاد مطابقته جهل بسيط لصدق تعريفهم اياه بعدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما عليه فان الظاهر أن المراد بالعلم الجازم الثابت المطابق وكما يصدق عدم العلم بهذا المعنى بانتفاء جميع هذه الامور يصدق بانتفاء بعضها وقد ظهر من هذا أن دعوى الآمدي أن البسيط يجامع المركب ممنوعة للمعاندة بينهما في جزء المفهوم (ولم نشرط) نحن في الحكم الذي هو جنس الجهل المركب (جزما) كما شرطه في المواقف حيث قال هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومشى

لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكما شرعيا ومن حذفه فليس حكما شرعيا عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم (قوله وان أريد التأثير) أي وان أريد بالسببية التأثير على معنى ان الله تعالى جعل الزنا مؤثرا في ايجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما أن الزنا حادث وايجاب الحد قديم والحادث لا يؤثر في القديم لان تأثيره فيه يستدعي تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثاني أن القول بالتأثير مبني على أن الافعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم والا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم قائلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا

علیه
انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما أجابوا عن قولهم حلت المرأة بعد ان لم تكن بأن المراد حدث
تعلق الحل والتعلق حادث فأثر الحادث في أمر حادث قال (الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد وغاية العبادة

موافقــة الأمر عند المتكلمين وسـقوط القضاء عند الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الاول لا الثاني وأبو حنيفة سمى مالم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وماشرع بأصله دون وصفه كالزنا فاسدا) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيــه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشئ هو الاثر المقصــود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتبت الغاية على الفـعل وتبعتــه في الوجود كان صحيحا فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعيــة غايته وترتب وجودها عــلى وجوده لان السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا لترتب أثره عليــه مجازا ولقــائل أن يقــول المبيع قبــل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضا فالخلع الفاســد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين (قوله وبازائها البطــلان والفساد) يعني أن الفســاد والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كــون الشئ لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحــة أي مقابــلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبحذائه أي مقابله أشار الى ذلك الجوهري في الصحاح واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفـقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيــه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هــذه المسائل وفائدة الفــرق بين الصــيغتين مبسوطا في باب الكتابة من التنقيح فليراجع هنالك (قوله وغاية العبادة الخ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية

عليه في شرح المقاصد (لان الظن غير المطابق ليس سواه) أي الجهل المركب والجزم مخرج له فلا يكون التعريف جامعا لكن قد عــرفت أنه انما يكون الظن غير المطابق جهلا مركبا اذا اعتقد مطابقته والا فهو بســيط وبهــذا تعرف أن ما في الكشف من أن حكم الذهن بأمر على أمر ان كان جازما فالجهل ان لم يطابق محمول على بيان بعض ماصدقات الجهل البسيط ثم قد ظهر من هذه الجملة أن اللائق أن يكون ما في المواقف تعريفا للجهــل البسيط تعريفا لمطلق الجهل الصادق على البسيط والمركب وأماهما فاذ كرنا فلاجرم أن في التلويح وهو أي الجهل عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ماهو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور اهـ ثم انما سمي الجهل المركب مركبا لان كونه اعتقاد الشئ على خــلاف ماهو عليــه جهل بذلك الشئ واعتقاده أنه اعتقاد الشئ على ماهو عليه جهل آخر فقد تركبا معا وقد يتركب من ثلاثة كقول أبي الطيب

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله * ويجهل علمي أنه بي جاهل

(وأما التقليد فليس من حقيقته ظن فضلا عن الجزم كما قيل) وقد عــرفت أن قائله صاحب الكشف لان التقليد كما ســيأتي هو العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها فأين الظن فضــلا عن الجزم (بل قد يقدر) المقلد (عليه) أي ظن ماقلد فيه أي على اكتساب ظن به (اذا كان المقلد قريبا) من مرتبة الاجتهاد لوجود أهليتــه في الجمــلة لاكتساب ذلك من الادلة فانه بعد فــرض أنه قلد غيره في ذلك الحكم لا تخرجه هــذه الحالة بالنســبة الى هذه الواقعة عن كونه مقلدا كما في غيرها مما لم يقدر فيه على ظن حكم ماقلد فيه غيره (وقد لا) يقدر المقلد مطلقا على اكتساب ذلك أما القريب فلتعارض الامارات عنده من غير ترجيح أو لغير ذلك وأما البعيد فلعدم الاهلية لاكتسابه من الدليل (وغايته اذا) أي وغاية المقلد اذا قلد المجتهــد في حكم شرعي حالة كونه غير قادر على اكتساب جزم أو ظن بذلك الحكم من الدليل (حسن ظنه) أي المقلد (بمقلده) بفتح اللام وذلك بأن يعتقد أنه لم يقله عن هوى وانما هو الحكم الذي أدى اليــه اجتهاده بعد افراغ الوسع في طلب الحق في ذلك ولا بدع في ذلك بل هو متعين (وقد يكون) أي يوجد التقليد لمن هو أهل له (ولا ظن) أي والحــال أن لا ظن عند المقلد للحكم الذي ذهب اليه مقلده أصلا بل قد يقلده (مع علمه) أي المقلد (أنه) أي مقلده (مفضول) فيما قلده فيه ويقدم على تقليده والحالة هذه لكونه مسقطا للواجب لان الجمهور على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل كما سيأتي ثم هذا كله شئ وقع في البين فلنرجع النظر الى تعريفي العــلم والظن المذكورين فنقول (وخرج التصوّر من العلم والظن) بواسطة جعل الجنس فيهما الحكم وهذا يفيدك أن المراد لم يدخــل التصوّر بأقسامه فيهما لان حقيقة الخروج بالدخول ولم يوجــد ولا ضير في كون الخروج مرادا به المنع من الدخول فانه بهــذا المعنى مجاز مشهور ثم هذا الخروج (على الاكثر) أي على قولهم ان العلم والظن من باب التصديق (اصطلاحا) منهم على ذلك (لا لاعتبار الموجب) أي لا لأنه انما خرج التصوّر عن العلم والظن لذكر الموجب في التعريف لانه ليس بمقتض لذلك (ويقال) في تعريف العلم أيضا (صفة توجب تمييزا لا يحتمل) النقيض وانما لم يذكره العلم به مما تقــدّم مع شهرته وهذا معزوّ الى الشيخ أبي منصور الماتريدي وقال ابن الحاجب وغــيره انه أصح الحدود وفي المواقف وهو المختار فصــفة أي معنى قائم بغيره يتناول العــلم وغيره وتوجب أي تستعقب بخلق الله تعالى عادة لمحلها الذي يتصف بها وهو النفس تمييزا بين الامور يخرج الصــفات التي توجب لمحلها تميزا على الغــير لا تمييزا وهو ماعــدا الادراكات من الصــفات النفسانيــة كالشجاعة وغير النفسانيــة كالسواد مثــلا فان هــذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعتــه ممتاز عن

أراد أن يفسر الغاية وهي في المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه في أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة (٤٤) الانتفاع و بالبطلان حرمته وأما الغاية في العبادات يعني صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أي وتبين له أنه محدث فان صلاته صحيحة على رأي المتكلمين لموافقة الامر اذ الشخص مأمور بأن يصلي بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فان قيل اذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كالامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضا كما قاله في المحصول فما وجه الخلاف قلنا الخلاف في اطلاق الاسم وممن نبه عليه القرافي ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين اذا أمرناه بها وفي تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام في النهاية قولين والمتولي في كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لا يصلي لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الماء والمتيمم لشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وأيضا فالجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها (قوله وأبو حنيفة سمى) يعني أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هما
هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع البتة وليس امتناعه لامر

الجبان والاسود بسواده ممتاز عن الابيض وأما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما مر وتوجب لها أيضا تمييز المدركات عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها فظهر أن معنى الايجاب ما يصحح قولنا اذا وجد وجد ولا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه بمعنى أنه غير قابل لطرو نقيض هذا التمييز عليه على وجه يطابق الواقع يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء والجهل المركب لاحتمال أن يطلع صاحبه في المستقبل على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وفي شرح المقاصد وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز اه والتقليد لانه يزول بالتشكيك وفي شرح المقاصد بل ربما يتعلق بالنقيض جزما ومحصل هذا كما قال المحقق الشريف في شرح المواقف أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز ولا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك أن تمييزه انما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض اه لكن على هذا القائل أن يقول فلا حاجة الى التجوز بالتمييز عن متعلقه ولا الى تقدير متعلقه مسندا اليه لا يحتمل على أنه لا فرق في الحاصل بين أن يكون مسندا الى متعلقه مرادا به ما قدمناه أو اليه نفسه حقيقة بمعنى أنه غير قابل لطرو نقيضه بدله على وجه يطابق الواقع قال الفاضل سيف الدين الابهري وهذا كما يقول المتكلمون تارة ماهية الممكن قابلة لوجودها وتارة وجود الممكن قابل لعدمه ومآل العبارتين واحد ثم هذا الحد يتناول التصديق اليقيني والتصور كما أشار اليه بقوله (فيدخل) أي التصور في حد العلم اذ لا نقيض للتصور على ما هو المشهور بناء على أن النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فمفهوما الانسان واللاانسان مثلا لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا واذا لم يكن للتصور نقيض صدق أن متعلقه لا يحتمل النقيض بوجه أيضا فاذا تصورنا ماهية الانسان وحصل في ذهننا صورة مطابقة لها فالتمييز هنا هو تلك الصورة اذ بها تمتاز وتنكشف الماهية ولا تحتمل نقيض ذلك التمييز اذ لا نقيض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس تلك الصورة بل صفة توجبها ولا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع أن بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان والعلم به تصوري والخطأ انما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان أو معدوما ممكنا كان أو ممتنعا وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال والى معنى هذا أشار بقوله (وعدم المطابقة) للواقع (في تصور الانسان) حيوانا (صهالا) لان الانسان في الواقع حيوان ناطق لا صهال انما هو (للحكم) العقلي (المقارن) لتصور الانسان حيوانا صهالا بأن الصورة المتصورة للانسان حيوان صهال لا غير (أما الصورة) الحاصلة في الذهن التي العلم بها تصوري (فلا تحتمل غيرها) أي غير نفسها وفي هذا تعريض برد ما في حاشية المحقق التفتازاني على شرح القاضي عضد الدين مختصر ابن الحاجب تعقبا للقول بأن معنى لا نقيض للتصور أنه لا نقيض لمتعلقه لان نقيض الشيء رفعه وسلبه ففيه شائبة الحكم والتصديق من أن هذا يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صهالا اللهم الا أن يقال انه ليس بتمييز اه نعم ان قيل المتناقضان

عارض والفاسد ما كان أصله مشروعا ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وانما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد دون الباطل ﴿فائدة﴾

قال الجوهري الملاقيح ما في بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن قال (والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط القضاء ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعللون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة) أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما بتقسيم وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لانها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به الا العبادات فقوله الاداء أي الاتيان من قولهم أديت الدين أي آتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذي اؤتمن أمانته فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضا كان أو نفلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالاداء هو الاداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ الاداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل وقوله الكافي لسقوط التعبد به أي لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه

هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي إما في التحقق والانتفاء كما في القضايا وإما في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعدا مما سواه فيوجد في التصورات أيضا كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء ثم أياما كان فالمراد بالتصور الداخل في الحد المذكور ما ليس متعلقه محتملا للنقيض فلا يضر ما هو الواجب من خروج الوهم والشك من العلم كما تقدم ثم هذا بناء على أن ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما ذهب اليه الشيخ أبو الحسن الاشعري وأما من لم ير ذلك وهم جمهور المتكلمين فيقيد التمييز بقوله بين المعاني أي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وهي الامور العقلية كلية كانت أو جزئية بناء على أن المراد بالمعاني ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة فانها تفيد تمييزا في الامور العينية ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات هذا وقد تعقب المحقق الشيخ ولي الدين الملوي هذا التعريف بأنه تفسير القوة العلمية والافهم متفقون على أن العلم إما تصور وإما تصديق ضروري ومطلوب وليس ذلك نفس الصفة بل أثرها فعرضته على شيخنا المصنف رحمه الله فدافعه بعض المدافعة ثم استحسنه وألحقه بالكتاب قائلا (والوجه) في حد العلم على وجه يشمل التصور أن يقال (انه تمييز) لا يحتمل النقيض (والا فانما يصدق على القوة العاقلة) المفيدة للتصور والتصديق لا عليهما لما ذكرنا لكني أقول هذا اذا لم يكن من يقول ان العلم عبارة عن صفة حقيقية ذات تعلق بالمعلوم أما اذا كان ثمة من يقول بهذا حتى ان العلم عنده من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض كما ذهب اليه ابن سينا وغيره فالقوة التي من شأنها ذلك هي نفس العلم عنده فلا يتم نفي كون هذا تفسير العلم عنده فلا جرم أن صرح القاضي عضد الدين في المواقف بأن هذا التعريف عند من يقول بهذا القول ثم قال ومن قال انه نفس التعلق يعني المخصوص بين العالم والمعلوم حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض اه حتى يكون من قبيل الاضافات ومبدؤه من الكيفيات كما ذهب اليه صاحب الصحائف أو من قبيل الانفعال نعم يكون تقسيم العلم على القول الاول الى التصور والتصديق مجازا باعتبار متعلقه بخلافه على القول الثاني ثم ظاهر قول شيخنا أنه تمييز يخالف كلا من هذين القولين لان الظاهر أن التمييز فعل فليتأمل ثم لما وقع التعرض لشمول هذا التعريف للتصور في الجملة ومنه الحد وقد ذكروا أن التصور من حيث هو لا يكتسب ببرهان ولا يطلب عليه دليل ولا يقبل المنع ولا يعارض سواء كان حدا حقيقيا أو اسميا أو غيرهما وصرحوا أيضا بأن الحد باعتبار عارض له قد يطلب عليه الدليل ويعارض ويمنع أشار الى ما يفيد المناط في هذه الاحكام ثبوتا وانتفاء فقال (ولا دليل) يطلب ويقام (الا على نسبة) أي حكم نسبة بين شيئين ثبوتا أو نفيا لما سيعرف من معرفة الدليل (وكذا المعارضة) لا تكون بين أمرين بحيث يكون أحدهما معارضا للآخر الا اذا كانا حكمين وتحقق فيهما باقي الشروط المعتبرة في وجود التدافع بينهما (وذلك) أي قيام الدليل والمعارضة انما يقع في صور المتصورات (عند ادعائها) أي صور المتصورات الحاصلة في الذهن من الامور التي الصور المذكورة عبارة عن تصورها (صورة كذا كصور الحدود) بالنسبة الى المحدودات أي كادعاء أن الصورة الحاصلة من الامر الفلاني المسمى بالحد هي الامر الفلاني المسمى بالمحدود (وحينئذ) أي وحين يقصد الحكم بالحد على المحدود كما ذكرنا (تقبل) صور الحدود (المنع) لوجود ما يصلح أن يكون معروضا لذلك حينئذ وهو الحكم وكشف القناع عن ذلك أن التعريف الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات قسمان أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى

وأجزأني الشئ كفاني (قوله وقيل سقوط القضاء) يعني أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف في ابطاله بوجهين مستغنيا بذلك عن ابطاله في الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذي أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب وتقريره من وجهين الاول وعليه اقتصر في المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء انما يجب بأمر جديد فاذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها فانها توصف بالاجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثاني أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط

تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا وأريد تصوره بوجه أكمل فان فصل نفس مفهومه بأجزاء كان ذلك حداله اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان له رسما اسميا ثانيهما ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة إما حدا أو رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان التحديد تصوير ونقش لصورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه أصلا والحاد انما ذكر المحدود ليتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ثم رسم فيه صورة أتم من الاول لا ليحكم بالحد عليه اذ ليس هو بصدد التصديق بثبوته له مثلا اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل انما أراد بذكر الانسان أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فما مثله الا كمثل النقاش الا أن الحاد ينقش في الذهن صورة معقولة وهذا ينقش في اللوح صورة محسوسة فكما أنه اذا أخذ يرسم فيه نقشا لم يتوجه عليه منع فلا يقال مثلا لا نسلم كتابتك كذا لا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق لانه جار مجراه فاتضح أن الحد مع المحدود ليس قضية في الحقيقة وان كان على صورتها وأما ما اشتهر في ألسنة العلماء أنا لا نسلم أنه حد لما حددتموه به فهذا منع عليه فأجيب بأن الحد له مفهوم وما صدق عليه والمنع يتوجه على الثاني لا الاول ففي المثال المذكور لا يمنع كونه ناطقا بل يمنع كونه حدا للانسان أو أن الحيوان جنس له أو الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع باعتبار ما لزم عنها من الحكم وبهذا الاعتبار يتجه أيضا على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به إحكام الفعل يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والا فلا ويقال أيضا هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة والله تعالى أعلم ثم افاد ما يكون للحاد اذا منع حده على الوجه الذي يتوجه له دفعه فقال (ويدفع المنع (في الاسمي بالنقل) عن أهل اللغة ان كان لغويا وعن أهل الشرع ان كان شرعيا وعلى هذا القياس فاذا أتى الحاد به فقد تم مطلوبه (وفي) منع الحد (الحقيقي العجز لازم) للحاد لكن (لا لما قيل لا يكتسب الحد) الحقيقي (ببرهان) أي بالحد الاوسط مع ما تقيد به ويقال في توجيهه (للاستغناء عنه) أي لاستغناء الحد عن البرهان (اذ ثبوت أجزاء الشئ له) أي للشئ (لا يتوقف) ثبوتها (الا على تصوره) أي ذلك الشئ لا غير لان الذاتي للشئ لا يعلل ثبوته للذات بشئ فيكفي في ثبوت أجزاء الشئ له تصوره وحقيقة الحد هي حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل فيكفي في ثبوت الحد للمحدود تصور المحدود وانما منع المصنف التعليل بهذا (لان الفرض جهالة كونها) أي أجزاء الشئ التي هي الحد (أجزاء الصورة الاجمالية) التي هي المحدود والا لو كان معلوما كونها اياها من غير توقف على نظر وكسب لكانت الصورة الاجمالية من قبيل البديهيات المستغنية عن الحدود لا النظريات فكيف يكفي في معرفة الحد معرفة المحدود فان قيل نسبة ما يقال انه أجزاء الصورة الاجمالية اليها بالجزئية لها توجب أن يكون تصور الصورة الاجمالية كافيا في ثبوت تلك الاجزاء لها فالجواب المنع (ونسبتها) أي ونسبة ما يقال انه أجزاء الصورة الاجمالية (اليها) أي الصورة الاجمالية (بالجزئية) أي بأنها أجزاؤها مجرد دعوى) يتسلط عليها المنع ويحتاج الى دليل يثبتها واذا كان كذلك (فلا يوجبه) أي ثبوت أجزاء الحد للمحدود (الا دليل) يوجبه والمفروض خلافه (أولا دور) عطف على قوله للاستغناء أي ولا لما قيل لا يكتسب الحد ببرهان دفعا للدور اللازم على تقدير كونه مكتسبا به لان الاستدلال على ثبوت شئ لشئ

لان سقوط الشئ فرع عن ثبوته (قوله وبأنكم تعللون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء وتقريره أنكم أيها الفقهاء تعللون سقوط القضاء بالاجزاء وتقولون هذا سقط قضاؤه لانه أجزأ

يتوقف على تعقلهما فالدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على تعقلهما ثم تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل يلزم الدور وانما منع المصنف التعليل بهذا أيضا (لان توقف الدليل) على تعقل المحكوم عليه وهو المحدود ههنا انما هو (على تعقل المحكوم عليه بوجه) ما لانه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما (وهو) أي تعقل المحكوم عليه انما يتوقف (عليه) أي الدليل (بواسطة توقفه) أي توقف المحكوم عليه (على الحد بحقيقته) المتوقف عليه الدليل فلا دور لانه ظهر أن الدليل انما توقف على تصور المحدود بوجه والمحدود انما توقف على الدليل من حيث تصوره بحقيقته بواسطة استدعاء الدليل على ثبوت الحد للمحدود تصور الحد بحقيقته المستلزم لتصور المحدود بحقيقته فيتلخص أن الدليل توقف على تصور المحدود بوجه وتصور المحدود بحقيقته توقف على الدليل لكن يطرق هذا أن الدليل يجب فيه تعقل المستدل عليه من جهة ما يستدل عليه فلو أقيم البرهان على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تعقل الحد من حيث إنه حد وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيكون تعقل حقيقة المحدود بالحد حاصلا قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه ليجعل ذريعة الى تصوره بالحد لزم الدور (أو لانه انما يوجب أمرا في المحكوم عليه) عطف على قوله أو للدور أي ولا لما قيل لا يكتسب الحد ببرهان لان البرهان يستلزم حصول أمر وهو المحكوم به للمحكوم عليه لان حقيقته وسط يستلزم ذلك (وبتقديره يستلزم عينه) أي ولو قدر في الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود لكان الوسط مستلزما لحصول عين المحكوم عليه لنفسه لان الحد الحقيقي التام ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل لان ثبوت الشئ لنفسه بين فاذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شئ أصلا ولا يمكن اقامة البرهان الا بعد تصورها المستلزم للحكم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور وانما منع المصنف التعليل بهذا أيضا (لانه) أي التعليل به (غير ضائر) لدعوى اثبات الحد للمحدود بالبرهان ولم يبين وجهه وكأنه لان هذا المحذور انما لزم من دعوى أن الحد عين المحدود وهي مما تمنع فان الحد يغاير المحدود في الجملة ولو بالاجمال والتفصيل فلا يلزم من اثبات الحد للمحدود بالبرهان تحصيل الحاصل من كل وجه ولا يحصل الاستغناء عن البرهان مطلقا (فان قال) المعلل بهذا وكيف يتجه دعوى اكتساب الحد للمحدود بالبرهان (وتعقلها) أي عين المحكوم عليه الذي هو المحدود (يحصل بالحد) أي بتعقله ضرورة أنه أجزاء المحدود وحيث توقف ثبوته للمحدود على تصوره لما قدمناه فاذا تعقل من حيث هو حد فقد حصل المحدود قبل اقامة البرهان على ثبوته له فلا حاجة الى اقامة البرهان عليه (فكالاول) أي فالجواب عن هذا التوجيه لنفي اكتساب الحد للمحدود بالبرهان كالجواب عن التوجيه لنفيه باستغناء ثبوت الحد له عن البرهان وهو أن هذا انما يتم اذا كانت أجزاء الحد معلومة الانتساب بالجزئية الى المحدود بحيث يعلم قطعا من العلم بالمحدود من غير نظر ولا كسب لكن المفروض جهالة انتسابها اليه والا لكان المحدود بديهي التصور لا يحتاج الى كسب ونظر والواقع خلافه وقد ظهر أن التعليل الاول وجوابه مغنيان عن هذا الايراد والاشارة الى جوابه ثم ذكر ما هو التعليل المتجه عنده لهذه الدعوى مضربا عن هذه التعاليل كلها فقال (بل لعدمه) أي بل العجز اللازم للعاد في منع الحد الحقيقي لعدم وجود برهان عليه لانه من قبيل التصورات المحضة وهي لا تستفاد من البرهان فالاقتصار في تعليله على ذكر عدم وجود البرهان له أولى لحصول المقصود مع قصر المسافة والسلامة من هذه المناقشات (فان قيل المنتجب بقيده) أي اثبات الحد للمحدود بالبرهان لانه يصلح أن يكون دليلا على اثبات الحيوانية الناطقة حدا للانسان (كناطق) أي مثل أن يقال الانسان حيوان

الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولانا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايرا لعدم الاجزاء ونبه على ذلك في التحصيل وما قاله المصنف أولى لان دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو انما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فاثبت المغايرة في غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضا يحصل لان دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم باثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذي هو المدعى وهو اتحاد الاجزاء وعدم القضاء فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لانا نعلل الى قوله لانكم تعللون قلنا المعنى لطيف وهو أنه لو قال لانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعي ثبوته مع أنه غير ثابت وأسنده الى الفقهاء لالتزامهم اطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الامام لانه علل وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك في أنه متى
انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الامام التكلف في ابطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فقال لانا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقا فوقع في اعتراض آخر والمصنف

سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام وأسنده الى الفقهاء فتخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شاء الله تعالى (قوله وانما

ناطق (لانه) أي الانسان (متعجب وكل متعجب) حيوان ناطق فالانسان حيوان ناطق (قلنا) هذا الدليل (يفيد مجرد ثبوته) أي الحد الذي هو حيوان ناطق للمحدود الذي هو الانسان للمساواة الكائنة بين الانسان والمتعجب (والمطلوب) للقائل بأن الحد يكتسب بالبرهان (أخص منه) أي من مجرد ثبوت الحد للمحدود بالبرهان وهو (كونه على وجه الجزئية) أي كون كل من أجزاء الحد ثابتا للمحدود على أنه جزء معلوم منه بالبرهان وهذا الدليل لا يثبته كذلك (فالحق حكم الاشراقيين) وهم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريقة أفلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان (لا يكتسب الحقيقة الا الكشف) ولعل المراد به علم ضروري يدرك به حقائق الاشياء كادراك الحقائق المحسوسة بالحس السليم غير مقدور للمخلوق تحصيله (وهو معنى الضرورة) أي ما ثبت بها وهو الضروري ومن ثمة فسر بما لا يكون مقدور المخلوق تحصيله والا فالضرورة هنا مفسرة بعدم القدرة على الفعل والترك وهو لا يصدق ظاهرا على الكشف لأن الاطلاع على الحقائق العينية مما يتوصل اليه بالحدود كما ذهب اليه المشاؤن من الفلاسفة المؤثرون طريقة ارسطو لانهم سلموا أن الشئ يذكر في تعريفه الذاتي الخاص والعام وسلموا أن المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم والذاتي الخاص ليس بمعهود فلن يعرف به في مكان آخر والا لم يكن خاصا وقد فرض خاصا هذا خلف ثم حيث يكون الحق في باب احاطة العلم بالمتصورات بالحقائق العينية ما سلكه الاشراقيون فمن هو بصدد المعارضة لغيره في هذا الباب إما موافق له على أنه يدرك حقيقة ما يعبر عنه بالعبارة الموافقة لما في نفس الامر على الوجه الذي أدركه وحينئذ فباب المنع مسدود للتسجيل على المانع حينئذ بالمكابرة والسفسطة في ضروري وإما عار عن ذلك وحينئذ فكل منهما معذور ولا حجة لاحدهما على الآخر ثم لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات وانما هي بأسرها من قبيل الضروريات اختيار لطريقة الاشراقيين وبسط الكلام في ذلك غير هذا الكتاب به أليق (وكذا منع التمام) أي وكذا العجز لازم للحاد اذا منع مانع كون الحد الذي ذكره لامر حقيقي حدا تاما له بأن منع كون المذكور فيه جميع ذاتيات المحدود فان الحاد لا يستطيع حينئذ دفعه بالبرهان (فلو قال) الحاد في دفع هذا المنع هذا المنع ممنوع لانه (لو كان) هذا الحد غير تام لاخلاله ببعض ذاتيات المحدود (لم نعقلها) أي حقيقة المحدود بالكنه ضرورة توقف تعقلها بالكنه على تعقل جميع ذاتياتها لكنا عقلناها بالكنه فالمذكور في حدها جميع ذاتياتها (منع نفي التالي) أي كان للمانع أن يمنع نفي التالي بأن يقول لا نسلم أنك عقلتها بالكنه فتقرر العجز (فالاعتراض) على الحد من حيث هو حد (ببطلان الطرد) أي طرده بأن وجد ولم يوجد المحدود كما لو قيل مثلا حد الكلمة بدال على معنى مفرد غير مطرد لصدقه على الخط وعدم صدق الكلمة عليه (والعكس) أي وببطلان عكسه بأن وجد فرد من أفراد المحدود ولم يصدق الحد عليه كما لو قيل مثلا حد الانسان بحيوان ضاحك بالفعل غير منعكس لعدم صدقه على انسان لم يضحك قط (بناء على الاعتبار في المفهوم وعدمه) فيتوجه الاول بناء على اعتبار المعترض هنالك شيأ آخر لم يذكره الحاد في الحد وقد وضع الاسم لذلك المذكور والمتروك فهو داخل في المسمى فحيث لم يذكره لزم عدم الاطراد ويتوجه الثاني بناء على أن هنالك شيأ أخذ كره الحاد في الحد وهو خارج عن المحدود لعدم دخوله فيما وضع الاسم له فلزم من ذكره فيه عدم الانعكاس وحينئذ يطالب الحاد المعترض بذكر الحد على رأيه ليقابل أحد الحدين بالآخر ويعرف الامر الذي فيه يتفاوتان من زيادة أو نقصان ويجرد النظر اليه فيبطله بطريقه أو يثبته بطريقه واذا كان الامر على هذا (فانما يورد) الاعتراض بكل منهما (عليه) أي

يوصف به و بعدمه) يعني أن الذي يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين أحدهما معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج فأما الذي لا يقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كمعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لان الفرض أنه ما عرف وكذلك أيضا رد الوديعة لانه إما أن يردها الى المودع أو لا فان ردها فلا كلام والا فلا رد البتة هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفة صحيح وأما في رد الوديعة فلا لأن المودع اذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزئ الرد عليه بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص أن رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذف صاحب الحاصل قال (الخامس العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فأداء والا فاعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبه فقضاء وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصدا أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض أو امتنع عقلا كصلاة النائم أو شرعا كصوم الحائض ولو ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت

الحد

الحد (من حيث هو اسمى) لانه الذى يتأتى فيه الاعتبار المذكور وعدمه حتى يصح أن يقال للحاد قد أخرجت عن مسمى اللفظ كذا وهو داخل فيه أو أدخلته فيه وهو خارج عنه لا من حيث هو حد حقيقى لانه لا يكون حدا حقيقيا حتى يكون مشتملا على جميع ذاتيات المحدود فلا يتأتى فيه ذلك بالاتفاق ثم لما كان النظر مأخوذا فى تعريف الدليل قدم تفسيره عليه لئلا يحتاج الى رجوع النظر اليه فقال (والنظر حركة النفس من المطالب أى فى الكيف طالبة للمبادى باستعراض الصور أى تكيفها بصورة صورة لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع المطلوب على وجه مستلزم) اعلم أن النظر يستعمل لغة واصطلاحا بمعان والذى يهمنا شرحه هنا المعنى الاصطلاحى الذى ذكره المصنف وهو بهذا المعنى هو المعتبر فى العلوم النظرية ويرادف الفكر فى المشهور وهو بناء على أن النظر نفس الانتقال المذكور وهو كذلك فان الاتفاق على أن الفكر فعل إرادى صادر عن النفس لاستحصال المجهولات بالمعلومات ثم كما أن الادراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة ثم حيث كان الظاهر أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات كما هو مذهب أصحاب التعاليم ولا شبهة فى أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة له ولا فى أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أى وجه كانت بل لا بد هنالك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فنقول اذا أردنا تحصيل مجهول تصديقى مشعور به من وجه على وجه أكمل انتقلت النفس منه وتحركت فى المعقولات حركة من باب الكيف كما أشار اليه المصنف فى الكيفية النفسانية التى هى الصور المعقولة على قياس الحركة فى الكيفيات المحسوسة طالبة المبادى لهذا المطلوب أعنى تكيفت النفس بواحد من المعانى المخزونة عندها بعد واحد بواسطة استعراضها وملاحظتها تلك المعانى أى اتصفت بالحالات العارضة لها عند ملاحظتها للمعانى المخزونة عندها فانها اذا لاحظت معنى يحصل لها حالة لم تكن لها مغايرة لما يعرض لها عند ملاحظة معنى آخر ولا تزال كذلك طالبة لمبادى هذا المطلوب الى أن تظفر بمباديه أعنى الامر المناسب له المفضى الى العلم أو الظن به وهذا الامر المناسب هو الحد الوسط بين طرفى المطلوب فتتحرك فيه مرتبة له مع طرفى المطلوب على وجه مستلزم له استلزاما قطعيا أو ظنيا كما سيأتى بيانه مفصلا وتنتقل منه الى المطلوب مثلا اذا كان مطلوب النفس كون العالم حادثا انتقلت منه وترددت فى المعانى الحاضرة عندها فوجدت المتغير مناسبا لكونه محمولا على العالم وموضوعا للحادث فرتبته فحصل العالم متغير وكل متغير حادث ثم رجعت الى أن العالم حادث فظهر أن هنا حركتين مختلفتين وأن ما منه الحركة الاولى هو المطلوب المشعور به من وجه وما هى فيه هى الصور العقلية المخزونة عند العقل وما هى اليه هو الحد الاوسط وما منه الحركة الثانية هو الوسط أيضا وما هى فيه هى الحدود وما هى اليه هو التصديق بالمطلوب وأن الحركة الاولى تحصل ما هو بمنزلة المادة أعنى مبادى المطلوب التى يوجد معها الفكر بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة الصورة أعنى الترتيب الذى يوجد معه الفكر بالفعل وحينئذ يتم الفكر بجزأيه معا والا فالفكر عرض لا مادة له ثم هذا على ما عليه المحققون من أن الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وأما الترتيب المذكور فهو لازم له بواسطة الجزء الثانى وأما المتأخرون فعلى أن الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الانتقال الثانى لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه

تضييق عليه فان عاش وفعل فى آخره فقضاء عند القاضى أداء عند الحجة اذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بتعيينه محدود الطرفين أم لا فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة وانكار المنكر وامتثال الامر اذا قلنا انه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع فى وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كاخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضا ولا الامام لهذا القسم وان وقعت فى وقتها فان لم تسبق بأداء مختل أى باتيان مثله على نوع من الخلل فهو الاداء فأراد المصنف بالاداء المذكور أولا معناه اللغوى وبالاداء الثانى معناه الاصطلاحى ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتا معينا لا يجوز تأخيره عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الاداء منطبق عليه فينبغى أن يزيد أولا فيقول فى وقتها المعين أولا وحينئذ فلا يرد

(٧ - التقرير والتحبير اول) لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وأيضا فانه اذا أوقع ركعة فى الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض فان قيل اذا أفسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه وقع فى وقته وهو العمر

فالجواب أنه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فأما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخيره الى عام
آخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد

وجود او عدما وأما الانتقالان فخارجان عن الفكر الأن الثاني لازم له لا يوجد بدونه قطعا والاول لا بل هو أكثرى الوقوع معه وهل هذا النزاع بحسب المعنى أو انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا غير جزم المحقق الشريف بالثاني وظهر أيضا خروج الحدس وما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد عن حد النظر ثم بقي أن هذا التعريف هل هو خاص بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة أو شامل له وللفاسد وهو ما ليس كذلك فذكر شيخنا المصنف رحمه الله أنه شامل لهما وأن الترتيب على وجه مستلزم لا يستلزم صحة النظر لانه سيظهر أن فساد النظر قد يكون من جهة المادة فلو رتب مادة فاسدة ترتيبا مستلزما كأن اعتقد أن العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عنه قديم حتى أنتج أن العالم قديم كان هذا نظرا فاسدا وعلى هذا فالمراد بوجود الامر المناسب المناسب بحسب الاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع أولا كما أن الامر كذلك في المطلوب نعم هو خاص بالمطالب التصديقية يقينية كانت أو ظنية كما يفيده قوله اتحد المناسب الخ لا ما يعمها ويعم التصورات والله سبحانه أعلم (والدليل) لغة فعيل بمعنى فاعل من الدلالة ثم ظاهر الصحاح وغيره أنها والهدى والرشاد مترادفات قال الابهري لكن مقتضى قول صاحب الكشاف فيه أن الهدى أخص من الدلالة وقول صاحب المصادر أن الارشاد أخص منها قالوا والدليل لغة ثلاثة معان (الموصل بنفسه) الى المقصود وعبر عنه الآمدي بالناصب للدليل (والذاكر لما فيه ارشاد) الى المطلوب كالذي يعرف الطريق بذكر ما يفيد ذلك (وما فيه ارشاد) كالعلامة المنصوبة من الاحجار أو غيرها لتعريف الطريق فيقال على الاول الدليل على الله هو الله كما أجمع عليه العارفون وعلى الثاني هو العالم بكسر اللام الذاكر لما يدل عليه تعالى ولا يخفى ان هذا مما يصح أيضا في حق الله تعالى لانه ذكر لعباده ما يدل عليه فيصح أن يقال على هذا المعنى أيضا ان الدليل على الله هو الله لكن لا على قصد الحصر بخلافه على الاول فتأمل وعلى الثالث العالم بفتح اللام لان فيه ارشادا اليه ودلالة عليه قالوا واطلاق الدليل على الدال والذاكر للدليل حقيقة وعلى ما فيه ارشاد مجاز اذ الفعل قد ينسب الى الآلة كما يقال السكين قاطع (وفي الاصطلاح) الخاص لاهل الفقه وأصوله لا الفقهاء لا غير كما هو ظاهر البديع (ما يمكن التوصل بذلك النظر فيه الى مطلوب خبري) فما أي شيء جنس شامل للدليل وغيره وما عداه فصل أخرج ما سواه ثم قوله يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيه على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه أصلا بعد أن كانت فيه هذه الصلاحية وذلك لان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم أو الظن اذا نظر فيه وهذا حاصل نظر فيه أو لم ينظر وقوله بذلك النظر يعني ما تقدم بيانه وقد عرفت أنه يشمل الصحيح والفاسد فهذا التعريف للدليل يشمل الدليل الصحيح والفاسد أيضا لكن كما قال شيخنا المصنف رحمه الله هذا على المنطقيين أما على الاصوليين فيجب أن لا يكون الدليل فاسدا الا بنوع من التجوز لانه عندهم هو المحكوم عليه في المطلوب الخبري فلا يتصور فيه فساد اه نعم المذكور في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة تقييد النظر بالصحيح قالوا وانما قيد به لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لانه ليس هو في نفسه سببا للوصول ولا آلة له وان كان يفضي اليه في الجملة فذلك افضاء اتفاقي وأورد الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة وأجيب بالمنع فان معنى التوصل يقتضي وجه الدلالة بخلاف الافضاء يعني التوصل الى العلم أو الظن بالمطلوب لا يتحقق الا بالنظر فيما هو معروض الدلالة من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب المسماة وجه الدلالة وهذه الجهة منتفية في النظر الفاسد وانما غايته أنه قد يؤدي الى المطلوب بواسطة اعتقاد أو ظن كما اذا نظر

وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة فقالوا انه اذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لاجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي الحسين في تعليقه والمتولي في التتمة والروياني في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه واذا تقرر هذا وكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه (قوله وان وقعت بعده) أي وان وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقا أو موسعا كما قال في المحصول (ووجد فيه) أي في الوقت (سبب وجوبها) فانه يكون قضاء ويدخل فيه ما اذا مات فحج عنه وليه فانه يكون قضاء كما صرح به لوقوعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتي (قوله ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين أحدهما أن النوافل تقضى على مذهبه مع انه أخرجها باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه أيضا انها توصف بالاداء والاعادة كالقضاء كلامه فانه قسم العبادة وهي أعم من الفرض في والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فانه مأمور بالقضاء الثاني أن دخول الوقت هو السبب

فى الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايرا له حتى يشترطه أيضا مع مضى الوقت
فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء الا ما كان أداؤه واجبا فهو فاسد لانه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب
التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وان أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء ان قصد سبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر فى أول التقسيم أن الواجب اذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثانى أن الفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع أنه لم يوجد الاداء ثم تارة يجب الاداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرعا الى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى الى الاول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظانا منهما أنه قيد فى المسئلة وهو غلط بلا شك نعم كلام الامام يوهم أن النوافل لا تقضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر فى أول التقسيم أن العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا أدى فى وقته سمى أداء الى آخر ما قال فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل
فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح فى هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته (قوله وجب أداؤه الخ) يعنى أن القضاء على

فى العالم من حيث البساطة أو فى النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدى الى وجودهما من اعتقد أن العالم بسيط وكل بسيط له صانع ومن ظن أن كل مسخن له دخان والاشبه أن الفاسد قد يمكن به التوصل الى المطلوب لانه كما قال المحقق الشريف والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى البعض أو يخص بفساد الصورة أو بوضع ما ليس بدليل مكانه وأريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه أنه اذا نظر فى أحواله أوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المترتبة وحدها وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها اذ لا معنى للنظر وحركة النفس فى الامور الحاضرة المرتبة وقوله الى مطلوب خبرى وهو التصديق المحتمل للصدق والكذب احتراز عما يمكن التوصل به الى مطلوب تصورى وهو القول الشارح حدا ورسما تامين وناقصين فانه ليس بدليل اصطلاحا ثم حيث أطلق التوصل الى المطلوب الخبرى شمل ما كان بطريق العلم وما كان بطريق الظن وانطبق التعريف على القطعى والظنى كالعالم الموصل بصحيح النظر فى أحواله الى العلم بوجود الصانع والغيم الرطب الموصل بصحيح النظر فى حاله الى ظن وقوع المطر وقد يخص الدليل بالقطعى فيقال الى العلم بمطلوب خبرى ويسمى الظنى حينئذ أمارة هذا وقد تعقب شارح العقائد هذا التعريف بأنه ليس بجيد لصدقه على نفس المدلول ولان استعمال يمكن مفسد اذ المراد بالامكان إما عام فيكون مفهوم التعريف حينئذ الدليل هو الذى بصحيح النظر فيه سلب التوصل الى العلم بمطلوب ليس بضرورى أو خاص فيكون مفهومه سلب التوصل عنه واثباته له ليسا بضروريين فعلى هذا يلزم أن يكون كل شئ دليلا على أى شئ شئت لصدق هذا الحد عليه وهذا ظاهر البطلان لكن خفى على كثير من المنسوبين الى التحقيق ثم قال ونحن نقول بعون الله والهامه لا يبعد أن يكون الحق فى حد الدليل هنا هو الذى يلزم من النظر الصحيح فيه التصديق اه والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول التعقب للتعريف المذكور بصدقه على المدلول وارد على هذا التعريف أيضا لانه قد يصدق على المدلول أنه يلزم من النظر الصحيح فيه التصديق فما هو جوابه عن هذا فهو جوابهم ثم الحق أنه ليس يتجه عليهم ولا عليه لان الدليل والمدلول من الامور الاضافية والتعريف لها انما هو من حيث هى كذلك واذن لا نسلم صدق التعريف للدليل من حيث هو دليل على المدلول من حيث إنه مدلول نعم الوجه ذكر اللزوم لا الامكان سواء كان المراد به الامكان الخاص أو العام وان أمكن التمحل لتوجيه كل منهما فى الجملة لان فيه بعد الثنيا والتى عدولا عما هو كالفصل القريب الى ما هو بمنزلة العرض العام وأما أنه يلزم من الامكان بالمعنى الخاص أن يكون كل شئ دليلا على ما أراد الناظر فغير لازم قطعا بل هو اسراف ظاهر وغلو مردود فتأمله والله سبحانه أعلم (فهو) أى الدليل اصطلاحا شرعيا (مفرد) بالمعنى الذى يقابل الجملة (قد يكون المحكوم عليه فى المطلوب كالعالم) فى المطلوب الخبرى الذى هو قولنا العالم حادث حتى انه يتوصل بالنظر فى أحواله الى هذا المطلوب الخبرى بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (أو الوسط ولو معنى فى السمعيات) أى وقد يكون الحد الاوسط فى اثبات المطالب الخبرية السمعية بطريق القياس ولو كان كونه الحد الاوسط فيه دليلا انما هو من جهة المعنى فقط (ومنه) أى الدليل المفرد (نحو أقيموا الصلاة) فانه يتوصل بالنظر فيه الى مطلوب خبرى هو وجوب الصلاة بأن يقال أقيموا الصلاة أمر باقامتها والامر باقامتها يفيد وجوبها فأقيموا الصلاة يفيد وجوبها وهذا وأمثاله من آتوا الزكاة ولا تقربوا الزنا كما

أقسام تارة يكون أداؤه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضا إما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه فى رمضان من أول الوقت الى آخره لان القصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين وإما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل (قوله ولو ظن المكلف الخ) اذا ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التأخير اعتبارا بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء الدم من الجانى فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمر بقتله ومثله أيضا ما اذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضى أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين فى النهاية فى الكلام على مبادرة المستحاضة اذا تقرر ذلك فان عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله فى وقته الاصلى لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضى أبى بكر لانه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعا وأداء عند حجة الاسلام الغزالى لانه وقع فى وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به قال (السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للصائم واجبا ويجعل ومندوبا ومباحا والا فعزيمة) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه وحاصله أن الحكم ينقسم الى رخصة

يشير اليه لفظ نحو مما اجتمع فيه كون الدليل باعتبار اللفظ مفردا محكوما عليه فى المطلوب وباعتبار المعنى مفردا حدا وسطا بين طرفى المطلوب أما الاول فلان المحكوم عليه لا يكون الا مفردا لفظا ومعنى أو لفظا وأقيموا الصلاة ليس بمفرد معنى فهو مفرد لفظا وان كان جملة فى الصورة لان الجملة اذا أريد بها اللفظ كانت مفردا كما تقرر فى العربية وأما الثانى فلان الامر باقامتها عبارة عن معنى أقيموا الصلاة ونحير خاف أن لفظ الامر باقامتها ليس بجملة وهذا أحسن من قول الابهرى الدليل فى عرف أهل الشرع ما يجعل محكوما عليه فى صغرى الشكل الاول وهو الاصغر (ذكر كل) من هذين أنه دليل فى الاصطلاح وقدمنا أيضا عن المحقق الشريف أن الدليل اصطلاحا يشمل المفرد الذى من شأنه أنه اذا نظر فى أحواله أوصل الى المطلوب الخبرى والمقدمات التى بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبرى والمقدمات المرتبة وحدها (الا أن من أفرد) أى من قال بأن الدليل مفرد (وأدخل الاستدلال فى مسمى الدليل) كالآمدى وابن الحاجب فانهما ذكرا من أقسام الدليل السمعى الاستدلال زيادة على الكتاب والسنة والاجماع والقياس فهو (ذاهل) لان التركيب لازم فى التلازم وهو من أقسام الاستدلال فان حاصله على ما استعلم تركيب اقترانى أو استثنائى وأياما كان فهو مركب فبعض الدليل حينئذ مركب وقد كان كله مفردا (وعند المنطقيين) الدليل (مجموع المادة والنظر فهو الاقوال المستلزمة) قولا آخر وحذفه للاعتماد على شهرته والمراد بالاقوال ما فوق قول واحد وبالقول المركب التام المحتمل للصدق والكذب المعقول ان كان الدليل معقولا والملفوظ ان كان الدليل ملفوظا لان الدليل عندهم كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا أو حقيقة ومجازا وبالاستلزام أعم من أن يكون بينا أو غير بين ذاتيا أو غيره وبالقول الآخر المعقول لان المسموع أعنى التلفظ بالنتيجة غير لازم لا للمعقول ولا للمسموع وفيه اشارة الى أنه يغاير كلا من المقدمتين والا لزم أن يكون كل قضيتين ولو متباينتين دليلا لاستلزام مجموعهما كلا منهما وليس كذلك فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها المستوى وعكس نقيضها والقولان فصاعدا من المركبات التقييدية أو منها ومن التامة وقولان من التامة اذا لم يشترك كما فى حد أوسط ويدخل القياس الكامل وغيره والبسيط والمركب والقطعى والظنى الذى هو الامارة (ولا تخرج الامارة ولو يزاد لنفسها) بعد المستلزمة قال المصنف يعنى أن الامارة وان لم تستلزم ثبوت المدلول لا تخرج بقيد الاستلزام اذ لاشك أنه يلزم على الوجه الذى عليه المقدمتان فوجود القاضى فى المنزل مثلا وان لم يلزم من قيام بغلته مشدودة على بابه لكن يلزم ظنه من ذلك فاذا قلت ان كانت بغلة القاضى على بابه فهو فى المنزل لكنها على بابه يلزم قطعا فهو فى المنزل لكن على سبيل الظن لان الشرطية التى هى الدليل ظن فالحاصل أنه يلزم الظن قطعا بالظن بالمطلوب ثم من زاد لنفسها لم يرده لاخراجها (بل ليخرج قياس المساواة) وهو ما يتركب من قضيتين متعلق محمول أولاهما موضوع الاخرى كـ(ا) مساو لـ(ج) و(ج) مساو لـ(ب) فان هذا يستلزم (ا) مساو لـ(ب) لكن لا لذاته بل كما قال (لانه للاجنبية) أى لان الاستلزام المذكور انما هو بواسطة مقدمة أجنبية وهى أن كل مساو للمساوى للشئ مساو لذلك الشئ لانه يتحقق الاستلزام حيث تصدق هذه المقدمة كما فى هذه الصورة ولا يتحقق حيث لا تصدق كما فى (ا) مباين لـ(ب) و(ب) مباين لـ(ج) فانه لا يلزم منه أن (ا) مباين لـ(ج) لان مباين المباين لا يجب أن يكون مباينا (ولا حاجة) الى هذه الزيادة لاخراج هذا القياس من الدليل (لأعميته) أى المستلزم ما كان بنفسه وما كان بواسطة مقدمة أجنبية (فيدخل) قياس المساواة فى الدليل قال المصنف رحمه الله فتكون المقدمة الاجنبية جزء الدليل وان لم تكن جزء قياس

وعزيمة فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا سهل
وتيسر وهي بتسكين الخاء وحكى أيضا ضمها وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي

ويجعل الدليل أعم من القياس وكشف ذلك أنه لا شك في ملزومية العلم الثالث عند ثبوت المقدمات الثلاث المقدمتان اللتان هما صورة الشكل والاجنبية فحينئذ الدليل تارة يقوم بمقدمتين وتارة بثلاث وتارة بأكثر كما في الاقيسة المركبة ثم وقع في عبارة كثير متى سلمت لزم عنها قول آخر فتعقبه المصنف بقوله (ولا) حاجة (لقيد التسليم لانه) أي قيد التسليم (لدفع المنع) عن تلك الاقوال التي هي القياس (لا) لانه شرط (للاستلزام لانه) أي استلزام الاقوال المذكورة لازم (للصورة) البتة ثم اذا كان الامر على هذا (فتستلزم) الصورة القول الآخر (دائما على نحوها) من قطع أو ظن فان كانت الاقوال قطعية الثبوت استلزمت قطعيا وان كانت ظنية استلزمت ظنيا وان كانت صادقة أنتجت صادقا وان كانت كاذبة أنتجت كاذبا ومن ثمة لم يذكر هذا القيد المتقدمون وانما ذكره المتأخرون معترفين بأنه لا مدخل له في الاستلزام فان من المعلوم أن تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم أولا يرى أن قول القائل العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول في نفس الامر تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشئ منهما وأن التصريح به اشارة الى أن القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته صادقة مسلمة فلا يتوهم من عدم ذكره خروج القياس الذي مقدماته كاذبة ولا أن تلك القضايا متحققة في الواقع وأن اللازم متحقق فيه أيضا (ولزم) من العلم بحقيقة النظر (سبق الشعور بالمطلوب) التصديقي النظري الناظر قبل النظر المستلزم لحصوله ضرورة استحالة طلب المجهول من كل وجه وذلك (كطرفي القضية وكيفيتي الحكم) أي كتصور طرفي المطلوب اللذين هما المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التي بينهما الصالحة مورد الحكم وصفته من الايجاب والسلب تصورا ساذجا (والتردد في ثبوت أحدهما) أي وتردد الناظر انما هو كائن في ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه الذي هو الحكم (على أي كيفيتيه) من الايقاع والانتزاع بعينها فهو ساع في تحصيل ذلك والحاصل أن المطلوب التصديقي معلوم باعتبار التصور الذي به يتميز عما عداه مجهول باعتبار التصديق الذي هو المطلوب بحسبه فلم يلزم طلب ما لا شعور به أصلا ولا طلب ما هو حاصل ولا عدم معرفة أنه المطلوب اذا حصل ولما أورد على التصور مثل هذا كما هو أحد وجهي اختيار الامام فخر الدين الرازي امتناع اكتساب التصورات وهو أن المطلوب التصوري يمتنع طلبه لانه اما مشعور به مطلقا فهو حاصل وتحصيل الحاصل محال أوليس بمشعور به مطلقا فطلبه محال أيضا لاستحالة طلب ما هو كذلك بل ظاهر كلام العلامة قطب الدين شارح المطالع أن هذا الايراد انما وقع أولا على المطالب التصورية وأن أول من أورده مانن مخاطبا به سقراط وقد أجيب عنه بأن التقسيم غير حاصر بل هنا قسم ثالث وهو أنه معلوم من وجه مجهول من وجه فيطلب من الوجه المعلوم الوجه المجهول أشار اليه المصنف استطرادا فقال (والمحدود معلوم) للطالب (من حيث هو مسمى) للفظ معين عنده مجهول له من حيث الذات والحقيقة (فيطلب) من هذه الحيثية التي هو بها معلوم حقيقته المجهولة وهي (أنه أي مادة مركبة) من المواد المركبة ليتصور أجزاءه متميزة عن غيرها ويرتبها على ما ينبغي فيتضح المحدود لان الحد يميز أجزاء المحدود أو المحدود معلوم للطالب بسبب العلم ببعض صفاته الذاتية أو العرضية مجهول له من حيث الذات والحقيقة فيطلب ما هو مجهول له من الوجه الذي هو معلوم له ليصير المجهول له معلوما أيضا فالوجه المجهول وهو الذات هو المطلوب والوجه المعلوم وهو بعض الصفات أو الاعتبارات ولو مجرد كونه مسمى للفظ معين ليس بمطلوب فلم يلزم طلب المجهول مطلقا ولا تحصيل الحاصل وانما قال أي مادة مركبة لان البسيط لا يكتسب بالحد لان الحد كما عرفت يميز أجزاء المحدود ولان دلالته على معناه لا تعدد فيها

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشارة الى أن الترخص لا بد له من دليل والا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره (قوله على خلاف الدليل) احترز به عما أباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرهما فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الافعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كأكل الميتة وما اذا كان بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الفطر في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكالايراد عند من يقول انه رخصة وبهذا يعلم أن قول الآمدي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعني المشقة والحاجة واحترز به عن شيئين أحدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثاني التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والاصل من الادلة الشرعية وقد صرح القرافي بذلك أعني بكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال

والبسيط لا أجزاء له فينتفى تميزها فان قيل من الجائز أن يكتسب حقيقة البسيط المجهولة التصورية بالنظر بأن يكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدإ الذى هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب فقد أجاب المصنف بالمنع قائلا (ونجوّز الانتقال الى بسيط يلزمه المطلوب ليس به) أى بالنظر المعتبر فى العلوم (ولو كان) الانتقال المذكور (بالقصد اذ ليس النظر) بالمعنى المعتبر فى العلوم (الحركة الاولى) يعنى الحركة من المطالب الى المبادى وان كان النظر قد يطلق عليها أيضا بل النظر المعتبر فى العلوم حركة النفس من المطالب الى المبادى والرجوع عنها اليها كما تقدم شرحه غايته أن ما تقدم تعريف للنظر الخاص بالتصديق وهذا يعم النظر فيه وفى التصور فهو مجموع الحركتين ثم كان الاولى ترك تعليل نفى كون النظر الحركة الاولى بقوله (اذ لا تستلزم) الحركة الاولى الحركة (الثانية بخلاف الثانية) يعنى فانها تستلزم الاولى (ولذا) أى ولكون الثانية تستلزم الاولى فيستغنى بالتنصيص عليها عن ذكر الاولى معها (وقع التعريف بها) أى بالثانية من غير ذكر الاولى معها بناء على استلزامها اياها (كترتيب أمور الخ) أى معلومة على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم كما هو مذكور فى الطوالع الى غير ذلك فان ظاهر كلامهم أن كلا من الحركتين يستلزم الاخرى حتى قال المحقق سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد وكثيرا ما يقتصر فى تفسير النظر على بعض أجزائه أو لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه أو اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادى المطلوب أو حركته عن المبادى الى المطالب أو ترتيب المعلومات للتأدى الى مجهول اهـ ثم استلزام كل من الحركتين للاخرى ليس دائميا بل أكثرى كما صرحوا به فى استلزام الثانية للاولى ويظهر أنه أيضا كذلك فى استلزام الاولى الثانية ثم الترتيب ليس هو الحركة الثانية وانما هو لازمها كما تقدم ثم قدمنا أن المتأخرين على أن الفكر المرادف للنظر بهذا المعنى هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية وأما الانتقالان فخارجان عنه الا أن الثانى لازم له قطعا والاول لازم أكثرى فلم لا يكون هذا التعريف بناء عليه كما هو الظاهر ثم حيث كان المدعى أن النظر مجموع الحركتين فأى أثر لتعليل نفى كون النظر هو الحركة الاولى فقط بكونها غير مستلزمة الثانية سوى أنه لا يجوز فى تعريفه الاقتصار عليها بخلاف الثانية كما وقع لبعضهم ومعلوم أنا لسنا الآن بهذا الصدد فظهر أن الوجه حذف هذه الجملة من البين (وقد ظهر) من تعريف النظر والدليل (أن فساد النظر) بأمرين أحدهما (بعدم المناسبة) أى بعدم دلالة ما يقع فيه النظر على المطلوب (وهو) أى عدم المناسبة للمطلوب (فساد المادة) كما اذا جعلت مادة القياس المطلوب منه انتاج أن العالم قديم العالم بسيط وكل بسيط قديم فان هاتين المقدمتين كاذبتان مع أن البساطة لا ينتقل منها الى القدم ثانيهما ما أشار اليه بقوله (وعدم ذلك الوجه) أى وبعدم المستلزم للمطلوب وهو فساد الصورة كأن لا يقع القياس جامعا لشرائط الانتاج فظهر قصور ما فى البديع من قوله وما عرفت جهة دلالته على المطلوب فصحيح والا ففاسد لان ما يعرف جهة دلالته على المطلوب قد لا يكون صحيحا لفقد صورته (وهو) أى ذلك الوجه المستلزم (جعل المادة على حد معين فى انتساب بعضها الى بعض وذلك) الحد المعين (طرق) أربعة (الاول ملازمة بين مفهومين ثم نفى اللازم لينتفى الملزوم أو اثبات الملزوم ليثبت اللازم) أى الطريق الاول القياس الاستثنائى المتصل وهو مقدمتان أولاهما شرطية متصلة موجبة لزومية كلية أو جزئية اذا كان الاستثناء كليا أو شخصية حالها وحال الاستثناء متحد تفيد تلازما بين مفهومى جزأيها اللذين يسمى أحدهما الملزوم والشرط والمقدم وهو الاول والآخر اللازم والجزاء والتالى وهو الثانى وأخراهما استثنائية تفيد نفى اللازم لينتفى الملزوم لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم أو

الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل فان قيل الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة فى القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا لا نسلم فان تسمية المنسوخ دليلا انما هو على سبيل المجاز (قوله كحل الميتة للمضطر الخ) يعنى أن الرخصة تنقسم الى ثلاثة أقسام واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعدا وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر بقوله واجبا ومندوبا ومباحا من باب اللف والنشر فالاول للاول والثانى للثانى والثالث للثالث وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضا وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم فالفطر أفضل وان لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل مراده المباح فى تفسير الاقدمين وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أبغض المباح الى الله الطلاق قلنا لو أراد ذلك لما جعله قسيما للواجب والمندوب وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على ارادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحا وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضا خلاف المصطلح والصواب تمثيله اثبات بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على معدوم مجهول والعرايا

بيع الرطب بالتمر لجوزت للحاجة اليها وقد ثبت التصريح بذلك فى الحديث الصحيح فقال وأرخص فى العرايا مع كونها رخصة فهى
مباحة لا طلب فى فعلها ولا فى تركها فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف

الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح

اثبات الملزوم ليثبت اللازم لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم والمراد بالكلية أن تكون النسبة الايجابية الاتصالية بين المقدم والتالى شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم فلا حاجة الى ذكر الدوام معها كما ذكره الامام ابن الحاجب الا على سبيل التأكيد والتصريح باللازم كما مشى عليه المحقق الشريف ولا الى كلية المقدم أو التالى بل تتحقق مع شخصيتهما كما صرحوا به قالوا وسور الموجبة الكلية الشرطية المتصلة كلما ومهما ومتى وأكثر ما يستثنى فيه عين المقدم ما يكون بان وأكثر ما يستثنى فيه نقيض المقدم ما يكون بلو قالوا ولا ينتج استثناء نقيض المقدم نقيض التالى ولا استثناء عين التالى عين المقدم وغير خاف أن هذا يتناول ما اللازم فيه مساو للملزوم وغيره كما هم مصرحون به لكن تعليلهم المنع بقولهم لجواز أن يكون التالى أعم من المقدم فلا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لا يقتضى نفى الانتاج المذكور فيما اذا كان بين اللازم والملزوم مساواة لعدم جريان التجويز المذكور فيه فلا جرم أن قال (أو نفى الملزوم لنفى اللازم فى المساواة أو ثبوت اللازم لثبوت الملزوم فيه) أى التساوى (أيضا) وقولهم ان لزوم هذا الخصوص المادة الدالة على المساواة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالى وهو متصل آخر ليس بضائر فى المطلوب كما تقدم نحوه فى دخول قياس المساواة فى القياس ثم لا بأس بايضاحه بالامثلة (كان) كان هذا الفعل واجبا (أو كلما) كان هذا الفعل واجبا (أو لو كان) هذا الفعل (واجبا فتاركه يستحق العقاب) على تركه فهذه مقدمة شرطية متصلة موجبة لزومية كلية على تقدير تصديرها بكلما وشخصية حالها وحال الاستثناء متحد على تقدير تصديرها بان ولو بفرض أن يكون المراد فى حال كذا فى كل منها ومن الاستثناء ثم ان كانت المقدمة الاستثنائية نفى اللازم أعنى (لكن لا يستحق) تارك هذا الفعل العقاب على تركه أنتج نفى الملزوم أعنى (فليس) هذا الفعل واجبا وان كانت اثبات الملزوم كما أشار اليه بقوله (أو واجب) أى لكن هذا الفعل واجب أنتج اثبات اللازم أعنى (فيستحق) تاركه العقاب على تركه وان كانت نفى الملزوم كما أشار اليه بقوله (أو ليس) أى لكن ليس هذا الفعل (واجبا) أنتج نفى اللازم أعنى (فلا يستحق) تاركه العقاب على تركه وان كانت اثبات اللازم أعنى لكن يستحق (تاركه) العقاب على تركه أنتج اثبات الملزوم أعنى فهذا الفعل واجب وهذان بناء على أن بين ترك الواجب واستحقاق العقاب عليه تلازما على سبيل المساواة وكأنه لم يذكر هذا المثال الاخير لارشاد ما قبله اليه (الطريق الثانى) القياس الاستثنائى المنفصل وهو مقدمتان أولاهما موجبة كلية أو جزئية أو شخصية شرطية منفصلة حقيقية لتحقق الانفصال بين جزأيها فى الصدق والكذب لتركبهما من الشئ ونقيضه أو مساوى نقيضه فلا يجتمعان صدقا ولا يرتفعان كذبا كما أشار اليه بقوله (عناد بينهما) أى بين مفهومين (فى الوجود والعدم) وأخراهما استثنائية لعين أحدهما فينتج نقيض الآخر أو لنقيض أحدهما فينتج عين الآخر كما أشار اليه بقوله (فنى وجود أحدهما عدم الآخر وفى عدمه وجوده) فيكون حينئذ له أربع نتائج اثنتان باعتبار استثناء العين واثنتان باعتبار استثناء النقيض كما ترى فى قولنا دائما العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج (أو فى الوجود فقط) أى أو مقدمتان أولاهما موجبة كلية أو جزئية أو شخصية شرطية مانعة الجمع لانها يمتنع الجمع بين جزأيها فى الصدق لعناد بينهما فيه لتركبهما من الشئ والاخص من نقيضه وأخراهما استثنائية لعين أحدهما فينتج نقيض الآخر كما أشار اليه بقوله (فمع وجود كل) من الجزأين (عدم الآخر) ضرورة التنافى بينهما فى الصدق (وعدمه عقيم) أى واستثناء نقيض كل منهما غير منتج لوجود الآخر لجواز ارتفاع عينيهما مثال الاول (الوتر إما واجب أو

بمسح الخف لان غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا (قوله والا فعزيمة) أى وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة فى الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما فى اللغة فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشئ قال الجوهرى عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما أى جزما وههنا بحثان أحدهما أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافى فى كتبه أيضا مثله وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى وابن الحاجب وأما الامام فقال فى المحصول الفعل الذى يجوز للمكلف الاتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه وذكر

فى المنتخب أيضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل أيضا قريب منه ونقل القرافى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام

مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول فانه انما فسره بالفعل البحث الثاني ان حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الاحكام الخمس
والامام فخر الدين في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ماعدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم
والقرافي خصها بالواجب
والمندوب لاغير فقال في
حدها طلب الفعل الذي لم
يشتهر فيه مانع شرعي قال
ولا يمكن أن يكون المباح من
العزائم فان العزم هو الطلب
المؤكد فيه ومنهم من
خصها بالواجب فقط وبه
جزم الغزالي في المستصفى
والآمدي في الاحكام
ومنتهى السول وابن الحاجب
في المختصر الكبير ولم يصرح
بشئ في المختصر الصغير
فقالوا العزيمة مالزم العباد
بايجاب الله تعالى وكأنهم
احترزوا بايجاب الله تعالى
عن النذر ولم يذكر ابن
الحاجب هذا القيد قال
(الفصل الثالث في أحكامه
وفيه مسائل * الاولى
الوجوب قد يتعلق بمعين
وقد يتعلق بمبهم من أمور
معينة كخصال الكفارة
ونصب أحد المستعدين
للامامة وقالت المعتزلة الكل
واجب على معنى أنه لا يجوز
الاخلال بالجميع ولا يجب
الاتيان به فلا خلاف في
المعنى وقيل الواجب معين
عند الله تعالى دون الناس ورد
بأن التعيين يحيل ترك ذلك
الواحد والتخيير يجوزه وثبت
اتفاقا في الكفارة فانتفى
الاول قيل يحتمل أن
المكلف يختار المعين أو يعين
مايختاره أوسقط بفعل غيره وأجيب عن الاول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني ان
بأن الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بأن الآتي بأيها آت بالواجب اجماعا) أقول عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم

مندوب لكنه واجب للامر المجرد) عن القرائن الصارفة عن الوجوب (به) أي بالوتر (فليس مندوبا) ولو قيل لكنه مندوب أنتج فليس واجبا وفي الاقتصار على المثال الاول مع قوله للامر المجرد به اشارة الى أنه لا ينبغي وضع المندوب المقتضى لرفع الوجوب لعدم مطابقته الواقع اما لو قيل لكنه ليس بواجب لم ينتج فهو مندوب أو لكنه ليس بمندوب لم ينتج فهو واجب لجواز أن لا يكون واجبا ولا مندوبا لان ماليس بواجب أعم من المندوب وماليس بمندوب أعم من الواجب (أو في العدم) فقط أي أو مقدمتان أولاهما موجبة كلية أو جزئية أو شخصية شرطية مانعة الخلو لانها تمنع الخلو من كل من جزأيها في النفي لمعاندة بينهما فيه لتركبهما من الشئ والاعم من نقيضه وأخراهما استثنائية لنقيض أحدهما فينتج عين الآخر كما أشار اليه بقوله (فقلب المثال وحكمه) فقلب المثال المذكور الوتر اما لا واجب أو لا مندوب وقلب حكمه أن عدم كل ينتج وجود الآخر لانهما لا يرتفعان ووجوده لا ينتج عدمه لانهما يجتمعان فاذا قلت لكنه لا واجب أو لا مندوب لم يفد بل اذا قلت لكنه واجب أنتج لا مندوب أو مندوب أنتج لا واجب كذا ذكره المصنف وهو حسن وقد ظهر أن الضمير في حكمه راجع الى ماقبله لا الى المثال لانه لم يقلب حكمه أيضا فالمراد فقلب مثال ماقبله وقلب حكم ماقبله فتنبه له واعلم أن المراد بالكلية في هذا النوع أن تكون النسبة العنادية بين المقدم والتالي على التقادير المذكورة شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم كما تقدم نظيره في النوع الاول قالوا وسور الموجبة الكلية الشرطية المنفصلة لفظة دائما والله سبحانه أعلم (الطريق الثالث) القياس الاقتراني وهو (انتساب المناسب وهو) أي المناسب (الوسط لكل من طرفي المطلوب بالوضع والحمل) أي بأن يكون الوسط موضوعا لكل من طرفي المطلوب أو محمولا لكل منهما أو موضوعا لاحدهما محمولا للآخر على وجه خاص من الوجوه الآتي بيانها لان النسبة بين طرفيه لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلابد من أمر ثالث مناسب لهما يتوسط بينهما ويكون له الى كل منهما نسبة ليعلم بسببه النسبة بينهما والا لم يفد القياس المطلوب واذا كان كذلك (فيلزم) في تحقق هذا الطريق (جملتان خبريتان) أي قولان محتملان للصدق والكذب من حيث هما (وهما المقدمتان) اللتان هما جزآ القياس وهما يكونان في الحقيقة مركبتين (من) حدود (ثلاثة) طرفي المطلوب والحد الوسط ينفرد كل من المقدمتين بأحد الطرفين ويشتركان في الحد الوسط وانما لم يعتبر الحد الوسط اثنين مع أنه في الصورة كذلك (لتكرر الوسط) فلم يكن اثنين في المعنى والعبرة للمعنى (ويسمى المحكوم عليه في المطلوب أصغر) لانه في الاغلب أخص والأخص أقل أفرادا فيكون أصغر (وبه فيه) أي ويسمى المحكوم به في المطلوب حدا (أكبر) لانه في الاغلب أعم والاعم أكثر أفرادا والمشترك المكرر بين الاصغر والاكبر حدا أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب (وباعتبارهما) أي الاصغر والاكبر تسمى (المقدمتان) صغرى وهي ما اشتملت على الاصغر وكبرى وهي ما اشتملت على الاكبر (ويتصور) على صيغة المبني للفاعل الانتساب المذكور (أربع صور لان المتكرر محمول في الصغرى موضوع في الكبرى أو عكسه) أي موضوع في الصغرى محمول في الكبرى (أو موضوع فيهما) أي الصغرى والكبرى (أو محمول) فيهما فهذه أربع صور (وكل صورة تسمى شكلا) فاذن الاشكال أربعة الا أن الصورة الاولى تسمى الشكل الاول والثانية الشكل الرابع والثالثة الشكل الثالث والرابعة الشكل الثاني (وقطعية اللازم) عن الصغرى والكبرى وهو المطلوب والنتيجة أيضا (بقطعيتهما) أي قطعية الصغرى والكبرى لان لازم القطعي قطعي (وهو) أي القياس الكائن بهذا الوصف من القطعية هو (البرهان) وانما سميت الحجة القطعية به لوضوح دلالتها على مادلت عليه أخذا من معناه اللغوي وهو الشعاع الذي يلي وجه الشمس ومنه الحديث

ان روح المؤمن تخرج من جسده لها برهان كبرهان الشمس (وظنيته) أى اللازم (بظنية إحداهما) أى المقدمتين المشار اليهما فضلا عن ظنيتهما الا ان لازم الظنى ظنى (وهو) أى القياس الكائن بهذا الوصف من الظنية هو (الامارة) نعم اللزوم وهو الانتاج قطعى مطلقا سواء كان اللازم قطعيا أو ظنيا ثم تسمية المرتب على المقدمتين لازما ظاهر ومطلوبا لانه بوضع أولا ثم يرتب ما يتوصل به اليه ويستلزمه ونتيجة لانه يتولد من القياس المذكور بخلق الله تعالى العلم به على ما هو المذهب الحق فاذا تقرر هذا فنقول (الشكل الاول بحمله فى الصغرى ووضعه فى الكبرى) أى ما يكون الوسط فيه محمولا فى صغراه موضوعا فى كبراه (شرط استلزامه) أى هذا الشكل للمطلوب بحسب كيفية مقدماته وكميتها أمران أحدهما بحسب الكيفية وهو (ايجاب صغراه) ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيحصل الانتاج ولم يزد الجمهور على هذا وزاد غير واحد أو كونها فى حكم الايجاب أى ما يستلزم ايجابا بأن تكون موجبة محصلة المحمول أو معدولته أو سالبته وأن تكون الكبرى على وفقها فى جانب الموضوع ليتحقق التلاقى وأفاد المصنف جواز وقوع الصغرى سالبة محضة بشرط مساواة طرفى الكبرى وكونها حينئذ موجبة كلية كما أشار اليه بقوله (الا فى مساواة طرفى الكبرى) لان الشكل على هذا التقدير يحصل فيه أيضا اتحاد الوسط المقتضى للانتاج كما هو ظاهر للمتأمل ثانيهما بحسب الكمية وهو ما أشار اليه بقوله (وكلية الكبرى) ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط بخلاف ما لو كانت جزئية اذ يجوز كون الاوسط حينئذ أعم من الاصغر وكون المحكوم عليه فى الكبرى بعضا من الاوسط غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج كما فى نحو الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس (فيحصل) باشتراط هذين الامرين لاستلزام هذا الشكل للمطلوب من الضروب الممكنة الانعقاد فيه (ضروب) أربعة منتجة وبما زاده المصنف زيادة خامس عليها الضرب الاول (كليتان موجبتان) فينتج كلية موجبة مثاله (كل جص مكيل وكل مكيل ربوى فكل جص ربوى) الضرب الثانى ما أشار اليه بقوله (وبكيفيتيه) أى ما يكون بصفتى الضرب الاول وهما الايجاب فى الصغرى والكبرى (والصغرى جزئية) والكبرى باقية على كميتها من الكلية فينتج جزئية موجبة مثاله (بعض الوضوء منوى وكل منوى عبادة فبعض الوضوء عبادة) الضرب الثالث ما أفصح عنه قوله (وكليتان الاولى موجبة) والثانية سالبة فينتج كلية سالبة مثاله (كل وضوء مقصود لغيره ولا مقصود لغيره يشترط فيه نية فلا وضوء يشترط فيه نية) الضرب الرابع ما أشار اليه بقوله (وقلبه فى التساوى فقط) أى قلب الثالث وهو ما يكون من كليتين صغرى سالبة وكبرى موجبة متساوية الطرفين فينتج كلية سالبة مثاله (لا شئ من الانسان بصهال وكل صهال فرس) فلا شئ من الانسان بفرس (ولو قلت) بدل صهال (حيوان لم يصح) لكون المحمول أعم من الموضوع فى الكبرى فلا يحصل الاندراج تحت الاوسط * الضرب الخامس ما أشار اليه بقوله (وبكيفيتى ما قبله والاولى جزئية) أى ما يكون بصفتى ما قبل الرابع وهو الثالث من ايجاب الصغرى وسلب الكبرى الا أن الصغرى فى هذا جزئية بخلافها فى الثالث فانها فيه كلية وحاصله ما كان مركبا من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فينتج سالبة جزئية مثاله بعض المكيل ربوى ولا شئ من الربوى بجائز التفاضل فليس بعض المكيل بجائز التفاضل وكأنه انما لم يذكره للعلم به مما تقدم هذا ولقائل أن يقول يلزم من قود ما اختاره المصنف من زيادة ضرب خامس مركب من كليتين صغرى سالبة وكبرى موجبة متساوية الطرفين زيادة ضرب سادس مركب من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى متساوية الطرفين فينتج جزئية سالبة كقولنا ليس بعض الانسان بفرس وكل فرس صهال فليس بعض الانسان بصهال لاتحاد الوسط

الشرعى وجعله مشتملا على سبع مسائل والامام فخر الدين ذكر ذلك فى الاوامر والنواهى وجعل الاربعة الاخيرة من هذه المسائل السبع فى الاحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الاولى فجعلها فى أقسامه لا فى أحكامه فقال النظر الاول فى الوجوب والبحث إما فى أقسامه أو أحكامه أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المأمور الى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل فى أحكام الحكم وليس بجيد ثم انه أطلق الحكم وانما هى أقسام للوجوب خاصة المسئلة الاولى فى انقسام المأمور به الى معين ومخير اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشئ معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجبا معينا وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى باحدها ويسمى واجبا مخيرا ثم هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون أيضا أفرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفراده محصورة كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه وذكر المصنف هذين المثالين لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من أمور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص

المقتضى للانتاج أيضا كما فى الخامس المذكور ثم اعلم أن ماذكرنا من ترتيب هذه الضروب فى الاولية ثم ما بعدها بناء على ترتيبها الذكرى هكذا للمصنف والا فالذى درج عليه المنطقيون أن الضرب الثانى ما كان من كليتين موجبة صغرى وسالبة كبرى فينتج كلية سالبة والضرب الثالث ما كان من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى فينتج موجبة جزئية والضرب الرابع ما كان من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج جزئية سالبة وادعوا أنها انما رتبت هذا الترتيب لان هنا كيفيتين ايجابا وسلبا والايجاب أشرف لانه وجود والسلب عدم والوجود أشرف وكميتين الكلية والجزئية والكلية أشرف لانها أضبط وأنفع فى العلوم وأخص من الجزئية والاخص أشرف لاشتماله على أمر زائد فاذن الموجبة الكلية أشرف المحصورات والسالبة الجزئية أخسها والسالبة الكلية أشرف من الموجبة الجزئية لان شرف السلب الكلى باعتبار الكلية وشرف الايجاب الجزئى بحسب الايجاب وشرفه من جهة وشرف الكلى من جهات ثم اذ كان المقصود من الاقيسة نتائجها رتبت الضروب باعتبار ترتيب نتائجها شرفا الاشرف فالاشرف وهذا التعليل وان كان لا يعرى عن بحث لمن تحقق فقد صار من المسلمات عندهم ويمكن أن يحمل كلام المصنف على هذا المنوال لانه لم يصرح بأولية ولا بما بعدها من المراتب بل انما ذكرها بحرف الجمع المطلق ثم ليس لمثل هذا الاختلاف ثمرة تظهر فى الحكم فتأمل (وانتاج) ضروب (هذا) الشكل المنتجة (ضرورى) بين بنفسه فلا يحتاج الى برهان ثم كما أنه لابد من انتهاء المواد الى ضرورى يحصل التصديق به بلا كسب كذا لابد من انتهاء الصور الى ضرورى قطعا للتسلسل وهو هذا الشكل (وباقيها) أى وانتاج باقى هذه الاشكال الاربعة (نظرى) غير بين بنفسه فيحتاج الى برهان عليه (فيرد الى الضرورى) عند قصد الوقوف على نتائجه سريعا بالعكس أو الخلف كما سيأتى تفاصيله بل قال غير واحد من المحققين ان الشكل الاول هو المنتج منها فى الحقيقة ولذا كان غيره موقوفا فى انتاجه على الرجوع اليه وعلى اشتماله على هيئته وانما يعلم برجوعه اليه وبالجملة فحقيقة البرهان وجهة الدلالة منحصرتان فى الشكل الاول فلا انتاج فى نفس الامر الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته سواء صرح به أولا فلا جرم أن كان معيار العلوم ومن خواصه أيضا أنه ينتج المطالب الاربعة كما رأيت دون ما سواه فانه لا ينتج ايجابا كليا كما سترى ثم لعل وضع الظاهر أعنى الضرورى فى قوله الى الضرورى موضع الضمير لمزيد الاعتناء بالاعلام بثبوت هذا الوصف له ليتمكن فى ذهن السامع فضل تمكن (الشكل الثانى بحمله فيهما) أى ما يكون الوسط فيه محمولا فى الصغرى والكبرى (شرطه) أى استلزم هذا الشكل للمطلوب أمران أحدهما بحسب الكيف وهو (اختلافهما) أى مقدمتيه (كيفا) أى من جهة الايجاب والسلب بأن تكون إحداهما موجبة والاخرى سالبة وثانيهما بحسب الكم وهو ما أشار اليه بقوله (وكلية كبراه) سالبة ان كانت صغراه موجبة وموجبة ان كانت صغراه سالبة (فلا ينتج) هذا الشكل حينئذ (الا سلبا) كليا أو جزئيا كما سترى وذلك لما أشار اليه بقوله (والنتيجة تتضمن أبدا ما فيهما) أى المقدمتين (من خسة سلب وجزئية) وهذا أتم من قولهم انها تتبع أخس المقدمتين ثم لية ذلك كله مبذول فى الكتب المنطقية فحينئذ (ضروبه) المنتجة من الضروب الممكنة الانعقاد فيه أربعة لا غير الضرب الاول (كليتان الاولى موجبة) والثانية سالبة فينتج سالبة كلية مثاله (السلم رخصة للمفاليس ولا حال برخصة) للمفاليس أما أن الاولى كلية فلأن أداة التعريف فيها للاستغراق وأما أن الثانية كلية فظاهر لان النكرة فى سياق النفى تعم ولا سيما فى سياق لا التى لنفى الجنس كما هو هنا (فلا سلم حال ردّه) أى هذا الضرب الى الضرب الثالث من الشكل الاول (بعكس الثانية) عكسا

وكون الواجب واحدا مبهما من أمور أى أحدها لا بعينه نقله فى المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا بمخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل ثم نقله الآمدى عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره أيضا ابن الحاجب ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد فى محاله فان المتواطئ موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعا لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وانما التخيير فى الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلا أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع فى كثير من المباحث الآتية فافهمه ﴿واعلم﴾ ان المصنف حكى فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعتزلة أن الامر بالاشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الافراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف فى المعنى وحينئذ فلا حاجة الى دليل يردّ عليهم فان قيل بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه قلنا الا فان الآمدى نقل عنهم فى الاحكام أنه لا ثواب ولا عقاب الا على البعض مستويا

﴿واعلم﴾ أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضا القول به لان كل حكم ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم

أن الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتا للكل واحدمنها لاشتماله عليه ثم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول (٥٩) يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وأبطله المصنف بان مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الاول الذي هو التعيين (قوله قيل يحتمل الخ) أي اعترض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لا نسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير الى اختيار ما عينه له الثاني أنه يحتمل أن الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب الثالث أنا لا نسلم أيضا أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير وشبه ذلك وأجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب واحدا معينا ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيأ يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال

مستويا وهو ولا رخصة للمفاليس بحال ثم تضم الى الاولى فينتج المطلوب المذكور وانما انعكست عكسا مستويا هكذا لما أشار اليه بقوله (والسالبة تنعكس ككميتها بالاستقامة) اذا كانت مما تنعكس كما هو مقرر في الكتب المنطقية وهذه السالبة الكلية في هذا المثال مما يجوز أن تنعكس ثم قال استطرادا (والموجبة الكلية) تنعكس عكسا مستويا موجبة (جزئية الا في مساواة طرفيها) فانها تنعكس كلية فكل انسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق ينعكس الى كل ناطق انسان والاستثناء من زوائد المصنف فان المنطقيين على أن الموجبة الكلية تنعكس مطلقا جزئية ولعمري إنها الزيادة حسنة وان الاعتذار عنهم بانهم انما يبحثون عن عكوس القضايا على وجه كلي من غير نظر الى المواد الجزئية فلذا حكموا بأن عكس الموجبة الكلية جزئية لانها اللازمة لها في جميع صورها بخلاف الكلية لتخلفها عنها في بعضها غير مقبول عند ذوي الانصاف من أرباب العقول الضرب الثاني ما أشار اليه بقوله (وقلبه) أي الضرب الاول كليتان سالبة صغرى وموجبة كبرى فينتج سالبة كلية أيضا مثاله لا شيء من الحال برخصة وكل سلم رخصة فلا شيء من الحال بسلم (ورده) الى الضرب الثالث من الشكل الاول أيضا (بعكس الصغرى) عكسا مستويا وهو لا شيء من الرخصة بحال (وجعلها كبرى) والكبرى صغرى فيصير كل سلم رخصة ولا شيء من الرخصة بحال فينتج لا شيء من السلم بحال (ثم عكس النتيجة) عكسا مستويا وهو عين المطلوب المذكور الضرب الثالث ما أشار اليه بقوله (وكالاول الا أن الاولى جزئية) هنا وكلية هنالك فهو حينئذ موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى فينتج سالبة جزئية مثاله والصغرى والكبرى معدولتا المحمول (بعض الوضوء غير منوي ولا عبادة غير منوي فبعض الوضوء ليس عبادة رده) الى الضرب الرابع من الشكل الاول (كالاول) أي كرد الضرب الاول من هذا الشكل الى الضرب الرابع من الشكل الاول وهو بعكس الكبرى عكسا مستويا وقد عرفت أنها تنعكس كنفسها بعد أن تكون مما تنعكس وهي هنا كذلك فتنعكس حينئذ سالبة كلية معدولة الموضوع هكذا ولا غير منوي بعبادة وتضم الى الصغرى المذكورة فينتج النتيجة المذكورة الضرب الرابع ما أشار اليه بقوله (وكالثاني الا أن أولاه) أي أولى هذا (جزئية) وأولى الثاني كلية كما تقدم فهو حينئذ جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى فينتج سالبة جزئية أيضا مثاله (بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب لا يصح بيعه رده) الى الضرب الرابع من الشكل الاول (بعكس الثانية بعكس النقيض) وهو عند قدماء المنطقيين جعل نقيض الجزء الثاني أولا ونقيض الجزء الاول ثانيا مع بقاء الكيف والصدق بحالهما وعند متأخريهم جعل نقيض الجزء الثاني أولا وعين الجزء الاول ثانيا مع المخالف في الكيف فعلى الاول يكون صورة عكسها وكل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وعلى الثاني يكون صورة عكسها ولا شيء مما ليس بمعلوم يصح بيعه وأيا ما كان اذا ضم الى الصغرى المذكورة أنتج النتيجة المذكورة (وبالخلف) بسكون اللام أي ورد هذا الشكل الى الشكل الاول بقياس الخلف (في كل ضروبه) ثم فسر المراد به هنا بما بدله منه قوله (جعل نقيض المطلوب وهو) أي نقيض المطلوب (الموجبة الكلية هنا) أي في هذا الضرب الرابع من هذا الشكل (صغرى) الشكل (الاول وتضم الكبرى) من ضروب هذا الشكل الثاني (اليها) أي هذه الصغرى المذكورة (يستلزم) هذا الصنيع (بالاخرة كذب نقيض المطلوب فالمطلوب حق) وانما كان نقيض المطلوب في هذا الضرب موجبة كلية لان المطلوب فيه سالبة جزئية وهو بعض الغائب لا يصح بيعه فنقيضها موجبة كلية وهي كل غائب يصح بيعه فاذا جعلت صغرى للضرب الاول من الشكل الاول وضم اليها الكبرى من هذا الضرب يصير كل

غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج كل غائب معلوم فتناقض صغرى الضرب المذكور اذ هي بعض الغائب ليس بمعلوم فاذن الصادق هي أو هذا اللازم لكن هي صادقة بالفرض فيكون الكاذب هذا اللازم وكذب اللازم يستلزم كذب المقدمتين أو كذب احداهما لا بعينها والصدق هنا كان اللازم صادقا والفرض أن الكبرى صادقة وهي كل ما يصح بيعه معلوم فيلزم كون الكاذب الصغرى التي هي كل غائب يصح بيعه فيصدق نقيضها وهو بعض الغائب لا يصح بيعه وهو المطلوب ثم لما كان الجزم بصدق المطلوب لا يتم الا بتمام هذا التقرير قال المصنف يستلزم بالاخرة كذب نقيض المطلوب وعلى هذا القياس الضروب الثلاثة الماضية الا أن نقيض المطلوب في الضرب الثالث موجبة كلية لان المطلوب فيه سالبة جزئية وضم الكبرى اليه يجعله من الضرب الثالث من الشكل الاول بخلاف الاول والثاني فان نقيض المطلوب فيهما موجبة جزئية لان المطلوب فيهما سالبة كلية وضم الكبرى اليه في الثاني يجعله من الضرب الثاني من الشكل الاول وفي الاول يجعله من الضرب الرابع منه ثم انما سمي هذا الطريق خلفا لانه ينتج الباطل على تقدير حقيقة المطلوب لا لأنه باطل في نفسه وهذا بناء على أن الخلف هنا الباطل كما ذكره الجمهور وقيل لان المتمسك به لما كان مثبتا لمطلوبه بابطال نقيضه فكأنه يأتي مطلوبه لا على الاستقامة بل من خلفه وهذا بناء على أن الخلف ههنا ضد القدام كما ذهب اليه بعضهم ثم انما رتبت ضروب هذا الشكل هذا الترتيب لان الضربين الاولين ينتجان الكلي وقدم الاول على الثاني والثالث على الرابع لاشتمالهما على صغرى الشكل الاول بخلاف الثاني والرابع (الشكل الثالث وضعه فيهما) أي ما يكون الوسط موضوعا في صغراه وكبراه (شرطه) أي استلزام هذا الشكل للمطلوب أمران أحدهما بحسب الكيفية وهو (ايجاب صغراه) حقيقة أو حكما كما تقدم في الشكل الاول وثانيهما بحسب الكمية وهو ما صرح به بقوله (وكلية احداهما) أي مقدمتيه الصغرى والكبرى ولمية اشتراط هذين الامرين مقررة في الكتب المنطقية فحينئذ (ضروبه) المنتجة من الضروب الممكنة الانعقاد فيه ستة لا غير الضرب الاول (كليتان موجبتان) فينتج جزئية موجبة مثاله (كل بر مكيل وكل بر ربوي فبعض المكيل ربوي) فان قلت لم ينتج جزئيا مع أنه من موجبتين كليتين فالجواب (لان رده بعكس الاولى) أي لانه لا بد أن يرد الى الشكل الاول كغيره ورده اليه انما هو بعكس الاولى عكسا مستويا لانها هي المخالفة للاول واذا عكست صارت جزئية كما تقدم فلا جرم أن كان رد هذا الضرب الى الضرب الثاني منه وكانت نتيجته جزئية ومن ثمة قالوا من خواص هذا الشكل أنه لا ينتج الا جزئيا لأن هذا الضرب أخص ضروبه وهو لا ينتج كليا ومتى لم ينتج الأخص شيئا لم ينتجه الاعم نعم لم ير المصنف لزوم هذا فيه في سائر المواد بل قال (فلو كانت) الاولى من هذا الضرب (متساوية الجزأين أنتج) هذا الضرب لازما (كليا) بناء على ما تقدم من اختياره كون الموجبة الكلية المتساوية الطرفين تنعكس كنفسها وقد عرفت اتجاهه وحينئذ يكون رده الى الضرب الاول من الشكل الاول مثاله كل انسان ناطق وكل انسان ضاحك ينتج كل ناطق ضاحك الضرب الثاني ما أشار اليه بقوله (ومثله) أي هذا الضرب الاول في الكيف وكلية الثانية (الا أن الاولى جزئية) الضرب الثاني فهو حينئذ موجبتان جزئية صغرى وكلية كبرى (ينتج مثله) أي الاول موجبة جزئية مثاله بعض المكيل بر وكل مكيل ربوي فبعض البر ربوي (ويرد) الى الضرب الثاني من الشكل الاول بعكس الصغرى وهو ظاهر الضرب الثالث ما أشار اليه بقوله (وعكس) الضرب (الثاني) فهو حينئذ موجبتان كلية صغرى وجزئية كبرى (ينتج) موجبة جزئية (كالاول) أي كما ينتجها الضرب الاول والثاني أيضا مثاله كل بر مكيل وبعض البر ربوي

العلماء متفقون على ان المكلفين في ذلك سواء وان الذي أخرج خصلة لو عدل الى أخرى لاجزأته ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا أتباعه بل تمسكوا بالتنافي فقط وأجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعا مع ان الواجب في تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحدا معينا لان الفرض ان التعين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار وأجاب عن الثالث بانه لو كان الواجب واحدا معينا والآتي به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتيا بالواجب بل ببدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الآتي باي واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب اجماعا قال (قيل ان أتى بالكل معا فالامتثال إما بالكل فالكل واجب أو بكل واحد فيجتمع مؤثرات على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضا الوجوب معين فيستدعي معينا وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على

الفعل والعقاب على الترك فاذا الواجب واحد معين) أقول احتج الذاهب
الى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات وهي اسقاط الفرض وكونه واجبا واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضا له خاص

ربوي فبعض المكيل ربوي (ورده) الى الضرب الثاني من الشكل الاول (بجعل عكس الكبرى) وهو بعض الربوي بر (صغرى) للضرب المذكور لعدم صلاحيتها أن تكون كبراه لجزئيتها وعين الصغرى كبراه ليصير بعض الربوي بر وكل بر مكيل فينتج بعض الربوي مكيل (وعكس النتيجة) اللازمة له ومعلوم أن عكسها حينئذ عين المطلوب ثم مما زاده المصنف بأخرة هنا وقرأناه عليه ما نصه (فلو الصغرى متساوية عكست) وكتب عليه ما صورته لان عدم عكس الصغرى هنا ليس إلا لانها تنعكس جزئية فيصير الاول من جزئيتين وذلك لا يصح والمصنف يرى مع تساوي طرفي القضية تنعكس الكلية كلية فلذا قال فلو الصغرى الخ وحينئذ لا حاجة الى عكس النتيجة اه ولم يظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له استقامة هذا فان مثال هذا والصغرى متساوية الطرفين كل انسان ناطق وبعض الانسان كاتب واللازم عنه بعض الناطق كاتب فاذا اعكست الصغرى فلا بد أن تكون هي الكبرى في الضرب الثاني من الشكل الاول لأن الكبرى من هذا الضرب من الشكل الثالث لا يصلح أن تكون كبرى في الشكل الاول مطلقا وحينئذ إما أن تبقى عين الكبرى صغرى فيصير بعض الانسان كاتب وكل ناطق انسان وهذا انما هو من ضروب الشكل الرابع المنتجة على ما اختاره المصنف كما سيأتي ومن ضروبه العقيمة على قول المنطقيين وأما عكسها فيصير بعض الكاتب انسان وكل ناطق انسان وهذا كما ترى من ضروب الشكل الثاني العقيمة فالظاهر أن هذه الزيادة وقعت عن ذهول عن هذا المقام فسبحان من لا يذهل ولا يغفل الضرب الرابع ما أفصح به قوله (وكليتان الثانية سالبة) والاولى موجبة مثاله (كل بر مكيل وكل بر لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المكيل لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا ينتج) هذا الضرب (كالاول في المساواة والأعمية) يعني كما ينتج الضرب الاول فيهما فاذا كان هنا جزآ الاولى متساويين أنتج كليا كما هناك مثاله كل فرس صهال ولا شئ من الفرس بانسان فانه ينتج لا شئ من الصهال بانسان واذا كان هنا محمول الاولى أعم من موضوعها أنتج جزئيا ومثاله المثال المذكور فان المكيل أعم من البر ثم هذا الضرب يرد الى الشكل الاول (بعكس الصغرى) كما هناك أيضا لأنها المخالفة للاولى من الشكل الاول الا أن هذا الضرب يرد في المساواة الى الضرب الثالث من الشكل الاول وفي الاعمية الى الضرب الرابع منه وذلك يرد في المساواة الى الضرب الاول وفي الاعمية الى الضرب الثاني الضرب الخامس ما أشار اليه بقوله (وكالرابع الا أن أولاه جزئية) بخلافها في الضرب الرابع فهو حينئذ جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى (ينتج سلبا جزئيا) مثاله بعض الموزون ربوي ولا شئ من الموزون يباع بجنسه متفاضلا فبعض الربوي لا يباع بجنسه متفاضلا (ويرد) الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الصغرى لأنها المخالفة للاولى فيه (مثله) أي مثل ما رد الرابع المذكور اليه في الأعمية فنقول في المثال المذكور بعض الربوي موزون والباقي بعينه من الكبرى والنتيجة الضرب السادس ما أشار اليه بقوله (وقلبه) أي الضرب الخامس (كمية) لا كيفية فهو كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى (ينتج) سلبا جزئيا (مثله) أي الخامس أيضا مثاله (كل بر مكيل وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المكيل لا يباع الخ) أي بجنسه متفاضلا ولما كان رد هذا الضرب الى الضرب الثاني من الشكل الاول بعكس الكبرى وجعلها صغرى وضم الصغرى اليها كبرى فينتج ما تنعكس الى المطلوب وكان مما يخال أنها لا تنعكس ثم على تقدير أن تنعكس انما تنعكس سالبة والسالبة لا تصلح صغرى في الشكل الاول قرر المصنف رده بالطريق المذكور على وجه يصح أن يقع عكس الكبرى المذكور صغرى في الشكل الاول مع اشارة الى دفع هذا المخيل فقال (ورده باعتبار الكبرى موجبة سالبة المحمول) أي سلب محمولها عن موضوعها بجعل

أن يكون معللا بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموعي لانه يلزم أن يكون الكل واجبا ولا جائز أن يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات وهي الاعتاق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان اسناده الى هذا يستغني به عن اسناده الى ذاك واسناده الى ذاك يستغني به عن اسناده الى هذا فيستغني بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا ولا جائز أن يكون الامتثال معللا بواحد غير معين لانه لا وجود له اذ كل موجود فهو في نفسه متعين ولا ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتفى ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب (قوله وأيضا الوجوب معين الخ) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني من جملة

الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين * أحدهما أن الحكم الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعي محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضا

فى نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل
ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحدا وهو المطلوب * التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط الحكم
المتعلق بالشخص والوجوب
حكم معين من بين الاحكام
الخمسة فيستدعى فعلا
معينا يسقط به ويأتى ما قلناه
بعينه الخ والتقرير الاول
هو المذكور فى المحصول
والحاصل وغيرهما ولكن
فيه بعض تغيير للمذكور
وصرح الامام بأن ذلك
فيما اذا أتى بالكل معا ويحتمل
فرضه أيضا قبل الاخراج
(قوله وكذا الثواب على الفعل
والعقاب على الترك) هذا
هو الوصف الثالث والرابع
من الاوصاف المتقدمة
للواجب الدالة على أن
الواجب واحد معين وتقريره
أنه اذا أتى بالكل فلا شك
فى أنه يثاب ثواب الواجب
وذلك لا جائز أن يكون على
الكل ولا على كل واحد ولا
على واحد لا بعينه لما تقدم
فتعين أن يكون على واحد
معين فيكون الواجب واحدا
معينا وكذلك اذا ترك الكل
لا جائز أن يعاقب على الكل
ولا على كل واحد ولا على
واحد لا بعينه لما قلناه فلم
يبق الا المعين فثبت بهذه
الادلة الاربعة أن الواجب
واحد معين عند الله مبهم
عندنا * واعلم أنه لا كلام
فى أنه يثاب على الكل اذا
أتى بذلك معا انما الكلام
فى ثواب الواجب كما نص
عليه فى المحصول والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة
قاله امام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثا قال (وأجيب عن الاول بأن الامتثال بكل واحد وتلك معرفات وعن الثانى بأنه يستدعى

السلب جزء المحمول ثم أثبت ذلك السلب للموضوع والملاحظة السلب والايجاب فيها سميت موجبة سالبة
المحمول (وهى) أى الموجبة السالبة المحمول (لازمة للسالبة) كما أن السالبة لازمة لها أيضا اذ لا فرق فى
المعنى بين سلب الشئ عن الشئ واثبات سلبه له ومن ثمة لا تحتاج هذه الموجبة الى وجود الموضوع
كالسالبة بخلاف المعدولة ولهذا لم نجعلها فى حكم المعدولة وكما تنعكس الموجبة المحصلة وان كانت
جزئية تنعكس هذه السالبة (و بجعل عكسها) مستويا (صغرى) للضرب الثانى من الشكل الاول وقد
قدمنا أن هذه من ما صدق كون الصغرى فى حكم الايجاب واذا عرف هذا فعكس الكبرى فى هذا المثال
بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا بر فيجعل صغرى (لكل بر مكيل فينتج ما ينعكس) مستويا (الى المطلوب)
فانه ينتج بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا مكيل وهو ينعكس مستويا الى بعض المكيل لا يباع بجنسه
متفاضلا وهو المطلوب (و بين هذا) الضرب (وما قبله) من الضروب الخمسة والاخصر و بين ضربه
(بالخلف) أيضا أى بقياسه وهو أن تأخذ نقيض المطلوب كما أخذته فى الشكل الثانى (الا أنك تجعل
نقيض المطلوب كبرى) لصغرى الشكل الاول هنا لان الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما
كلية وفى الشكل الثانى تجعله صغرى لكبرى الشكل الاول كما تقدم بيانه فتقول فى هذا الضرب لو لم
يصدق بعض المكيل لا يباع بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مكيل يباع بجنسه متفاضلا و يجعل
كبرى للصغرى المذكورة وهى كل بر مكيل فينتج من الضرب الاول من الشكل الاول كل بر يباع
بجنسه متفاضلا وهذا يناقض ما كان كبرى فى هذا الشكل وهو بعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا فلا
يجتمعان صدقا لكن الكبرى صادقة بالفرض فتعين كذب هذا وكذبه يستلزم كذب مجموع المقدمتين
أو احداهما لانهما لو صدقتا لصدق هو أيضا والفرض أن الصغرى منه صادقة فلزم كون الكاذبة هى
الكبرى الآن التى هى نقيض المطلوب واذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صدقا وهو المدعى والباقى
ظاهر تخريجه لمن تصوره وبالله التوفيق (ثم اعلم) أن ترتيب ضروب هذا الشكل على هذا الوجه صنيع
الامام ابن الحاجب ومشى عليه الشارحون لمختصره وغيرهم وفى الشمسية جعل ما هو الضرب الثانى هنا
الضرب الثالث وما هو الضرب الثالث هنا الضرب الخامس وما هو الضرب الرابع هنا الضرب
الثانى وما هو الضرب الخامس هنا الرابع وأما الاول والسادس فكما هنا ومشى على هذا شارحوها
معللين بان الاول أخص الضروب المنتجة للايجاب والثانى أخص الضروب المنتجة للسلب والاخص
أشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول والامر فى ذلك وان كان
قريبا ولا خلل فى المقصود على كل حال الا أنه لعل الاولى ما فى الشمسية (الشكل الرابع خالف) الشكل
(الاول فيهما) أى الصغرى والكبرى بأن كان الحد الوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى واذ كان
كذلك (فرده) الى الشكل الاول (بعكسهما) أى المقدمتين عكسا مستويا بأن يجعل فى كل منهما الموضوع
محمولا والمحمول موضوعا و يبقيان على حالهما من الترتيب (أو قلبهما) أى أو بتقديم الكبرى على الصغرى
من غير تبديل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا (فاذا كانت صغراه) أى هذا الشكل (موجبة كلية
أنتج مع السالبة الكلية) التى هى كبراه سالبة جزئية (برده) الى الضرب الرابع من الشكل الاول
(بعكس المقدمتين فقط) أى لا مع القلب أيضا (لعدم السالب فى صغرى) الشكل (الاول) وهو لازم
للقلب (و) أنتج (مع الموجبتين) الكلية والجزئية كبرى بين موجبة جزئية برده الى الضرب الثانى من
الشكل الاول (بقلبهما) أى المقدمتين (ثم عكس النتيجة لا بعكسهما لبطلان الجزئيتين) فانه لا قياس
عنهما وهو لازم من عكسهما (فسقطت السالبة الجزئية) فى هذا الشكل لعدم صلاحيتها أن تكون فيه
صغرى

صغرى أو كبرى (لانتفاء الطريقين) اللذين انما يرتد هذا الشكل الى الشكل الاول بأحدهما وهما العكس والقلب (معها) أي السالبة الجزئية أما انتفاء العكس فلأن هذه السالبة الجزئية لا تنعكس وأما انتفاء القلب فلأنها حينئذ اذا كانت كبرى صارت صغرى الاول سالبة وان كانت صغرى صارت كبرى الاول جزئية وكلاهما يمنع من الانتاج فيه كما عرف ثم لما كان مختار المصنف أن الموجبة الكلية اذا تساوى طرفاها تنعكس كنفسها افترع عليه (ولو تساويا) أي الطرفان (في الكبرى الموجبة الكلية صح) رد هذا الضرب الى الضرب الاول من الشكل الاول بعكسهما لانتفاء المانع وكانت النتيجة حينئذ موجبة كلية (واذا كانت الصغرى) في هذا الشكل (موجبة جزئية فيجب كون الاخرى السالبة الكلية) والا لكانت إما موجبة لسقوط السالبة الجزئية وحينئذ فان كانت كلية لزم منه جعل الجزئية الموجبة كبرى الشكل الاول أي الطريقين سلكت أما طريق العكس فلأن عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وأما طريق القلب فلأن الفرض أن الصغرى موجبة جزئية فتحل محل الكبرى والجزئية الموجبة لا تصلح كبرى الاول وان كانت جزئية فالجزئيتان لا ينتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ثم هذا كله اذا كانت الموجبة الكلية غير متساوي طرفاها فأما اذا تساويا فنقول (وعلى التساوي تجوز الموجبة الكلية) أن تكون كبرى للموجبة الجزئية هنا لان المانع من ذلك انما كان لزوم صيرورة كبرى الشكل الاول جزئية وهذا المانع قد انعدم حينئذ لانعكاسها كلية اذا كانت كذلك كما تقدم غير مرة ويتعين حينئذ أن يكون الرد بطريق العكس (أو) كانت الصغرى في هذا الشكل (السالبة الكلية فيجب) حينئذ أن تكون (الكبرى كلية موجبة لامتناع خلاف ذلك) أما الموجبة الجزئية فلانه لو قلبت حينئذ المقدمتان لم يكن بد من عكس النتيجة وهي جزئية سالبة لا تنعكس ولو عكستا صارت الكبرى جزئية في الشكل الاول وأما السالبة الكلية فلانه حينئذ يصير القياس من سالبتين وهما لا ينتجان أصلا وقد عرفت مع هذا أيضا سقوط السالبة الجزئية فتلخص أن شرط انتاج هذا الشكل أن لا تكون صغراه سالبة جزئية مع شيء من المحصورات الاربع ولا سالبة كلية مع مثلها ولا مع موجبة جزئية ولا موجبة جزئية مع مثلها ولا مع الموجبة الكلية ولا أن تكون كبراه سالبة جزئية مع احدى الثلاث الباقية فحينئذ (ضروبه) المنتجة من الضروب الممكنة الانعقاد فيه خمسة لا غير الضرب الاول (كليتان موجبتان) ينتج موجبة جزئية مثاله (كل ما يلزم عبادة مفتقر الى النية وكل تيمم يلزم عبادة لازمه كل تيمم مفتقر الى النية بقلب المقدمتين) فيقال كل تيمم يلزم عبادة وكل ما يلزم عبادة مفتقر الى النية فينتج اللازم المذكور (ثم بعكس) عكسا مستويا الى المطلوب جزئيا بعض المفتقر تيمم فان قلت ما السبب) في كون المطلوب في هذا جزئيا وكل من لزوم الكلية) الكائنة في اللازم المذكور للملزوم المذكور (ومعناها صحيح قيل) انما كان المطلوب في هذا جزئيا لفرض كون الصغرى مطلقا) أي في أي شكل من الاشكال الاربعة قدر (ما اشتمل على موضوع المطلوب والكبرى محمولة) أي وكون الكبرى مطلقا ما اشتمل على محمول المطلوب كما تقدم (فاذا زعمت أن الاستدلال) على المطلوب الذي هو افتقار التيمم الى النية (بالرابع) أي بالشكل الرابع (كان المفتقر موضوعه) أي المطلوب (والتيمم محموله) أي المطلوب (والحاصل عند الرد) الى الشكل الاول (عكسه) وهو أن يكون التيمم موضوع المطلوب والمفتقر محموله فيحتاج الى عكسه (فينعكس جزئيا) لما عرف من أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية فهذا سبب كون اللازم في هذا الضرب جزئيا ثم نقول على وتيرة ما تقدم (ولو تساويا) أي الطرفان في الموجبة الكلية التي هي لازم هذا الضرب (كان) عكسه (كليا) ولا يتأتى السؤال المذكور الضرب

قولهم انه اذا أتى بالكل معا فلا جائز أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جائز كالعالم المعرف للصانع ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به سلمنا لكن هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضي ايجاب كل واحد لحصول الامتثال به ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلمنا أنه لا يقتضي ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه وأن غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجب به وان لم يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير يؤول اليه * واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور أحدها أن ذلك غير مذهبه لان اختياره أن الواجب واحد لا بعينه الثاني أنه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعي أحدها لا بعينه الثالث ان غير المعين انما لا يوجد اذا كان مجردا عن المشخصات و يوجد اذا كان في ضمن شخص بدليل

الكلي الطبيعي كمطلق الانسان فانه موجود مع أن الماهيات الكلية لا وجود لها (قوله وعن الثاني) أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الوجوب بمعين فيستدعي معينا بأنا (٦٤) لا نسلم ذلك بل يستدعي أحد الخصال لا بعينه وان كان لا يقع الا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فانه يستدعي علة من غير تعيين وهو اما البول أو اللمس أو غير ذلك وهذا الجواب لا ذكر له في كتب الامام ولا كتب أتباعه وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه الخصم لكنه صحيح في نفسه (قوله وعن الاخيرين) أي وأجيب عن الاخيرين وهما الثواب والعقاب بأنه اذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن تقول لا يخلو إما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية فان أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلا على الاول وان أتى بها معا كان مرتبا على الاعلى ان تفاوتت لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره اليه لا تنقصه وان تساوت فالى أحدها وان ترك الجميع عوقب على أقلها لانه لو اقتصر عليه لاجزأه وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم وان كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا وذكر جواب المصنف وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر لان صاحب الحاصل قال إنه ضعيف لانه يوجب

(الثاني مثله) أي الضرب الاول (الا أن الثانية جزئية) فهو موجبتان كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج (موجبة جزئية) مثاله (كل عبادة بنية وبعض الوضوء عبادة) ينتج بعض ماهو بنية الوضوء (والرد واللازم كالاول) أي ورد هذا الضرب الى الشكل الاول واللازم له كالضرب الاول من هذا الشكل الا أن الضرب الاول منه رد الى الضرب الاول من الشكل الاول وهذا الضرب يرد الى الضرب الثالث منه فتنقلب المقدمتان الى بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فينتج بعض الوضوء بنية ثم يعكس هذا اللازم الى بعض ماهو بنية الوضوء وهو المطلوب الضرب (الثالث كليتان الاولى سالبة) والثانية موجبة مثاله (كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل مندوب عبادة ينتج سالبة كلية لا مستغن) عن النية (بمندوب بالقلب والعكس) أي بقلب المقدمتين ليرتد الى الضرب الثاني من الشكل الاول ثم عكس النتيجة الى المطلوب فيقال كل مندوب عبادة وكل عبادة لا تستغنى عن النية فينتج كل مندوب لا يستغنى عن النية وبعكس الى لا مستغن عن النية بمندوب الضرب (الرابع كليتان الثانية سالبة) والاولى موجبة (ينتج جزئية سالبة) مثاله (كل مباح مستغن) عن النية (وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغنى عن النية ليس بوضوء بعكس المقدمتين) فتعكس الاولى الى موجبة جزئية وهي بعض المستغنى عن النية مباح والثانية الى وكل مباح ليس بوضوء ثم تضمها الى الاولى فيكون الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج النتيجة المذكورة بعينها وهذا باطلاقه ماش على قولهم وأما على ماتقدم غير مرة من أن الموجبة الكلية اذا تساوى طرفاها تنعكس كنفسها فنقول (ولو كان في الموجبة تساو) بين طرفيها (كانت) النتيجة سالبة (كلية) لكلية كلتا المقدمتين عينا وعكسا الضرب (الخامس جزئية موجبة وسالبة كلية كالرابع) أي هو كالضرب الرابع من هذا الشكل (لازما وردا) الى الشكل الاول فينتج جزئية سالبة من الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس المقدمتين مثاله بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغنى عن النية ليس بوضوء فتعكس الاولى الى بعض المستغنى عن النية مباح والثانية الى ولا شيء من المباح بوضوء فينتج اللازم المذكور بعينه (ويبين الكل) أي الضروب الخمسة من هذا الشكل (بالخلف) وهو أن تضم نقيض النتيجة الى احدى المقدمتين لينتج ما تنعكس الى نقيض الاخرى غير أن المراد باحدى المقدمتين المضموم اليها نقيض النتيجة في الضربين الاولين المنتجين للايجاب هي الصغرى ويكون النقيض هو الكبرى كما في الخلف المستعمل في الشكل الثالث وفي الضروب الثلاثة الاخر المنتجة للسلب هي الكبرى ويكون نقيض النتيجة هو الصغرى كما في الخلف المستعمل في الشكل الثاني فنقول في مثال الضرب الاول لو لم يصدق بعض المفتقر الى النية تيمم لصدق نقيضه وهو لا شيء من المفتقر الى النية بتيمم وتضم كبرى الى صغراه وهي كل ما يلزم عبادة مفتقر الى النية فينتج من الضرب الثالث من الشكل الاول لا شيء مما يلزم عبادة بتيمم وتعكس الى لا شيء من التيمم يلزم عبادة وهذا يناقض كبرى هذا الضرب المردود فانها كل تيمم يلزم عبادة فالصادق احداهما لكن كبرى هذا الضرب صادقة بالفرض فيكون الكاذب هذا اللازم وكذبه بكذب مقدمتيه اللتين هما الملزوم أو بكذب احداهما والفرض أن هذه الصغرى صادقة فيلزم كون الكاذبة هي الكبرى التي هي نقيض المطلوب فالمطلوب حق ونقول في مثال الضرب الثالث لو لم يصدق لا مستغن عن النية بمندوب لصدق نقيضه وهو بعض المستغنى عن النية مندوب فيضم صغرى الى كبراه فينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول بعض المستغنى عن النية عبادة وينعكس الى بعض العبادة مستغن عن النية وهذا يناقض صغرى هذا الضرب وهي كل عبادة لا تستغنى عن النية فالصادق احداهما لكن الصغرى صادقة

بالفرض

بالفرض فيكون الكاذب هذا اللازم وكذبه بكذب كلتا المقدمتين أو احداهما والفرض أن كبراه صادقة فيلزم كون الكاذبة هى هـذه الصغرى التى هى نقيض المطلوب فالمطلوب حق وعلى هـذين الايضاحين آخذ بالباقى ثم ترتيب هذه الضروب ليس باعتبار انتاجها لبعدها عن الطبع بل باعتبار أنفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين والايجاب الكلى أشرف الاربع ثم الثانى لمشاركته الاول فى ايجاب مقدمتيه ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بالقلب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس ثم حصر الضروب المنتجة من هذا الشكل فى هذه رأى المتقدمين وكثير من المتأخرين وزاد بعضهم ثلاثة أخرى بل وزاد نجم الدين النخجوانى فى كل من الشكل الاول والثانى أربعة أخرى وفى الثالث ستة أخرى وفى الرابع سبعة أخرى والتحقيق خلافه كما يعرف فى موضعه ﴿تذنيب﴾ قالوا وانما وضعت الاشكال فى هـذه المراتب لان الاول على النظم الطبيعى وهو الانتقال من موضوع المطلوب الى الحد الوسط ثم منه الى محموله حتى يلزم منـه الانتقال من موضوعـه الى محموله وهذا لا يشارك الاول فيه غيره فوضع فى المرتبة الاولى ثم ثنى بالثانى لانه أقرب ما بقى من الاشكال اليه لمشاركته له فى صغراه التى هى أشرف لاشتمالها على موضوع المطلوب الذى هو أشرف من المحمول لان المحمول انما يطلب ايجابا وسلبا له ثم أردف بالثالث لان له به قربا بالمشاركته له فى أخس المقدمتين ثم ختم بالرابع اذ لا قرب له به أصلا لمخالفته اياه فى المقدمتين وبعده عن الطبع جدا (الطريق الرابع الاستقراء تتبع الجزئيات) أى استقصاء جميع جزئيات كلى أو أكثرها التعرف حكم من أحكام هى بحيث تتصف به هـل الواقع أنها متصفة به على سبيل العموم أم لا واذ كان كذلك (فيستدل على) ثبوت (الحكم الكلى) الشامل لكل فرد من أفراد المحكوم عليه (بثبوته) أى ذلك الحكم (فيها) أى الجزئيات المذكورة فالاستدلال به استدلال بحال الجزئى على حال الكلى وقد يقال على الغـرض من هـذا التتبع وعليـه تعريفـه باثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته (وهو) قسمان (تام ان استغرقت) الجزئيات بالتتبع (يفيد القطع) كالعدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعدّه الواحـد وكل فرد يعـدّه الواحد فكل عـدد يعده الواحـد ويسمى أيضا قياسا مقسما (وناقص خلافه) أى ان لم تستغرق جزئياته بالتتبع وانما تتبع أكثرها لا يفيد القطع بل يفيد الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلى على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عنـد المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع أن التمساح بخلافه فانه عنـد المضغ يحرك فكه الاعلى وأفادنى المصنف املاء فان قيل الاستقراء التام انما يفيد معرفة أحكام الجزئيات ولا يلزم من ذلك القطع بأن حكم الكلى هـذا لجواز أن يكون بعض أفراده المقدرة الوجود لو وجدت كان حكمها غير هـذا فالجواب أن حاجتنا فى الشرعيات انما هى الحكم على الامور الخارجية واستقراء الشرع تام فيحصل به المقصود قطعا بخلاف استقراء اللغة فانه غير تام اهـ ثم لما كانت طرق الاستدلال المقبول منحصرة فى خمسة الاربعة الماضية والخامس ما يسمى بالتمثيل وكان هذا من أجزاء هذا العلم لم يقل الطريق الخامس التمثيل بل قال (فأما التمثيل وهو القياس الفقهى الآتى فمن مقاصد الفن) الاصولى تنبيها على أنه لا يجوز أن يعدّ هنا من المقدمات بالنسبة الى هذا العلم لمنافاته حينئذ لجزئيته وان صلح أن يكون منها بالنسبة الى غيره ما عدا المنطق اذ لا ضير فى ذلك الامر (الرابع) من الامور التى هى عبارة عن مقدمة هذا الكتاب (استمداده) أى ما منه مدده هذا العلم وهو أمران أحدهما (أحكام) كلية لغوية (استنبطوها) أى استخرجها أهل هـذا العلم من اللغـة العربيـة باستقرائهم اياها افرادا وتركيبا

تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب الآخر وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعينه بعد الايقاع تعيينه فى أصل التكليف والمحذور انما هو التعيين فى أصل التكليف بدليل أن الآتى بأى الخصال شاء يكون آتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة قال (تذنيب الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كاكل المذكى والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم) أقول هـذا الفرع شبيه بالواجب المخير من حيث ان الحكم فيـه تعلق بامور متعـددة وان كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعـده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمـة قال الجوهـرى ذنب عمامته بالتشـديد اذا أفضل منها شيأ فأرخاه كالذنب وحكى الجوهرى أيضا أنه يقال ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذانب أى تابع فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذا من الاوّل وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذا من الثانى بعـد تضعيفه ليصـير متعـديا الى اثنين كعرف وغـيره والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعـه اياه والامام وأتباعه عبروا عن هـذا بقولهـم فرع وحاصـل ما قال أن الحكم قـد يتعلق على الترتيب وحينئذ فينقسم الى ثـلاثة أقسـام قسم يحرم الجمع كاكل المذكى والميتة وهذا واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم عنـد العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضا مع الماء لكان جائزا وقسم يسن ككفارة المجامع فى رمضان فانه يجب عليه اعتاق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكينا ويستحب له الاتيان

فلا يكون تيمما وغسله أيضا بالكفارة فيه تطرلان الكفارة سقطت بالاول فلا ينوى بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي المحصول ومختصره ان الاقسام الثلاثة أيضا تجرى في الواجب المخير فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة وتزويج المرأة من خاطبين واباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين قال (الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال الالغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقى قدر تكبيرة أو يزيد عليه فيقتضى ايقاع الفعل في أي جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم في الثاني والاجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بان العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبانه لوجب العزم في الجزء الثاني لتعدد

(لأقسام من العربية جعلوها) أي علماء هذا العلم الاحكام المستنبطة المذكورة (مادة له) أي جزأ لهذا العلم وان كانت هذه الاحكام في نفس الامر (ليست مدونة قبله) أي تدوين هذا العلم وانما تذكر في غضون استدلالاتهم في الفروع وغيرها وذلك كالعموم والخصوص والتباين والترادف والحقيقة والمجاز والظهور والنصوصية والاشارة والعبارة (فكانت) هذه الاحكام حينئذ بعضا (منه) وأشار بهذا الى دفع توهم أن هذا العلم أبعاض علوم كما سيشير اليه أيضا ثانيا ويصرح بنفيه ثالثا ثم استمداده من هذه الاحكام من جهة كل من تصورها وتصديقها ومن ثمة ترى كثيرا منها معنونا ذكره في هذا العلم بمسئلة فان قيل بعض مقاصد هذا العلم تتوقف معرفته على معرفة بعض هذه الاحكام فلا تكون جزأ منه ضرورة كون المتوقف عليه خارجا عن المتوقف فلا تكون تلك الاحكام من المقاصد الاصلية فالجواب كما قال (وتوقف اثبات بعض مطالبه) أي مسائل هذا العلم (عليها) أي هذه الاحكام تصورا وتصديقا كالتصديق مثلا بأن العموم يلحقه الخصوص (لا ينافي الاصالة) أي أن يكون ما توقف عليه ذلك المطلب من جملة أجزاء هذا العلم (لجواز) كون (مسئلة) من العلم (مبدأ لمسئلة) أخرى منه بالمعنى الاخص في المبدئية كما فيما ذكرنا من المثال ولا نسلم أن كل ما توقف على شئ يكون ذلك الشئ خارجا عنه فان المركب يتوقف على كل من أجزائه ولا شئ من أجزائه بخارج عنه ثم لو سلمنا كون ما توقف عليه فيما نحن بصدده خارجا عن المتوقف فهو لا يقتضي أن يكون خارجا عن جملة هذا العلم (وهذا) أي وانما قلنا هذا العلم مستمد من هذه الاحكام (لان الادلة) الكلية السمعية (من الكتاب والسنة) التي هي موضوع هذا العلم (منها) أي اللغة العربية فالاستدلال بها يتوقف على معرفة أقسام اللفظ العربي صيغة ومعنى (وحمل حكم العام مثلا والمطلق) أي وحمل حكمه على ما يكون من الادلة من الكتاب والسنة عاما ومطلقا (ليس بقيد كونه) أي كون العام المحمول عليه (عام الادلة) المذكورة ولا بقيد كون المطلق المحمول عليه مطلق الادلة المذكورة أي ليس الحمل باعتبار هذا التقييد الخاص (بل ينطبق عليها) أي بل باعتبار كل منهما في نفسه فينطبق على عام الكلام السمعي ومطلقه من الكتاب والسنة لان كلا من هذين من ماصدقات ذينك حينئذ فاندفع أن يقال الاحكام الكائنة لاقسام من العربية انما هي مذكورة في هذا العلم من حيث كونها أحكام الادلة من الكتاب والسنة لا مطلقا فلا يكون هذا العلم مستمدا من الاحكام على الوجه الذي ذكرتم ووجه الاندفاع ظاهر ثم نبه على أن الاحكام قد لا تكون مجمعا عليها خشية توهم كونها أجمع مجمعا عليها فقال (وقد يجرى فيها خلاف) بين المستنبطين كما ستقف عليه ثاني الامرين ما أشار اليه بقوله (وأجزاء مستقلة تصورات الاحكام) الشرعية الخمسة التي هي الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة والوصف بالاستقلال اشارة الى دفع توهم كون هذا العلم أبعاض علوم وهو المراد بقولنا سالفا انه سيشير اليه ثانيا وانما فسر الاجزاء بتصورات الاحكام لان التصديق باثباتها ونفيها من حيث استفادتها من أدلتها من مسائل هذا العلم لا من مقدماته (كالفقه) أي كما أن الفقه يستمد من هذه الاجزاء المستقلة أيضا (يجمعهما) أي هذا العلم والفقه من حيث كون تصورات هذه الاحكام ممدة لكل منهما (الاحتياج) الكائن لكل منهما (الى تصورات محمولات المسائل) أي مسائلهما الان مقصود الاصولي من الاصول اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة للأدلة السمعية ومستفادة منها والفقيه من الفقه اثباتها ونفيها من حيث تعلقها بأفعال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد وهي تقع جزأ من محمولات مسائلهما كالامر للوجوب والوتر واجب فان معنى الاولى أنه دال على الوجوب ومفيد له ومعنى الثانية أنه متعلق الوجوب وموصوف به فوقوع الوجوب جزأ من المحمول فيهما الا نفس المحمول والحكم بالشئ نفيا واثباتا

البدل والمبدل واحد ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخر قضاء وقالت الحنفية يختص بالاخر وفي الاول تعجيل فرع
وقال الكرخي الآتي في أول الوقت ان بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجبا والا نافلة احتجوا بانه لو وجب في أول الوقت لم يجز

ترکه قلنا المكلف مخير بين أدائه فى أى جزء من اجزائه) أقول هذا تقسيم آخر الوجوب باعتبار وقته وحاصله أن الفعل المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة أقسام أحدها أن يكون وقته مساويا له لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق الثانى أن يكون الوقت ناقصا عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا أن يكون لغرض القضاء فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره فى آخر الوقت كالجنون والحيض والصبا وقد بقى مقدار تكبيرة واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لان ذلك مخصوص بما اذا لم يمكن فعل ركعة فى الوقت فان فعل كان أداء على المشهور عندنا فالاحسن أن يقول الا لغرض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل وهو الذى نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب أحدها وهو اختيار الامام وأتباعه وابن الحاجب أن الامر بذلك يقتضى ايقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولا أو آخرا لان قوله صلى الله عليه وسلم الوقت ما بين هذين متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الاجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الاصحاب ان الصلاة تجب بأول الوقت وجوبا موسعا وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه من المذهب الثانى ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه فى الجزء الاول الا بشرط العزم على الفعل فى الجزء الثانى ونقل الامام فى آخر المسئلة أنه

فرع تصوره بسائر أجزائه وهذا بالنسبة الى الفقه استطراد وكذا قوله (على أن الظاهر استمداد الفقه اياها) أى تصورات الاحكام المذكورة (منه) أى علم الاصول (لسبقه) أى أصول الفقه الفقه فى الاعتبار لكونه فرعا عليه (وان لم يدون) علم الاصول مستقلا قبل تدوين الفقه فان أول من دون الفقه ورتب كتبه وأبوابه الامام أبو حنيفة رحمه الله ومن هنا قال الامام الشافعى رحمه الله من أراد الفقه فهو عيال على أبى حنيفة كما نقله الفيروزبادى الشافعى فى طبقات الفقهاء وغيره وقال المطرزى فى الايضاح ذكر الامام السرخسى فى كتابه أن ابن سريج وكان مقدما فى أصحاب الشافعى بلغه أن رجلا يقع فى أبى حنيفة فدعاه فقال يا هذا أتقع فى رجل سلم له الناس ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع فقال وكيف ذلك فقال الفقه سؤال وجواب وهو الذى تفرد بوضع السؤال فسلم له نصف العلم ثم أجاب عن الكل وخصومه لا يقولون انه أخطأ فى الكل فاذا جعلت ما وافقوه فيه مقابلا بما خالفوه فيه سلم ثلاثة أرباع العلم له وبقى بينه وبين جميع الناس ربع العلم فتاب الرجل عن وقيعته فى أبى حنيفة رحمه الله ويقال ان أول من دون فى أصول الفقه على سبيل الاستقلال الامام الشافعى صنف فيه كتاب الرسالة بالتماس ابن المهدى (ويزيد) هذا العلم على الفقه (بها) أى بتصورات الاحكام المذكورة (موضوعات لمسائله (فى مثل المندوب مأمور به أولا والواجب اما مقيد بالوقت أولا) فان الموضوعات فى هذه المسائل أسماء مشتقة من الاحكام وليس مثله بواقع فى الفقه فيكون حينئذ احتياج هذا العلم الى تصورات هذه الاحكام أكثر من احتياج الفقه اليها لان استمداده منها أوفر من استمداد الفقه ثم لو قال مثل الاباحة حكم شرعى والاباحة ليست جنسا للوجوب لكان أولى (وعنه) أى كون هذا العلم يزيد بهذه الاحكام موضوعات لمسائله (عدت) هذه الاحكام (من الموضوع) أى موضوع هذا العلم لان ذلك يقتضى كون نفس الاحكام موضوعا لهذا العلم لان موضوعات مسائل العلم تكون بحيث يصدق عليها موضوع العلم وقد أسلفنا بيان هذا ومن ذهب اليه وما عليه وأن البحث عنها وعن المكلف الكلى وأحواله من باب التتميم واللواحق فراجعه ثم بقى هنا شئ وهو أن الآمدى وابن الحاجب ومن تابعهما ذكروا أن استمداد هذا العلم من ثلاثة هذين والثالث علم الكلام ولعله انما لم يذكره لان مرادهم بما منه الاستمداد ما تكون الادلة متوقفة عليه من حيث ثبوت حجيتها أو الاحكام أو من حيث ان اثبات الاحكام أو نفيها متوقف على تصورها أو التصديق بها كما هو ظاهر من الوقوف على تعليلهم لهذه الدعوى وعلم الكلام بالنسبة الى الادلة من قبيل الاول كما قرروه فى كتبهم ومراد المصنف بما منه الاستمداد ما بحيث يكون مادة وجزأ لهذا العلم وليس علم الكلام كذلك ومن ثمة نبه فيما مضى على أنه ليس فى الاصول من الكلام الا مسئلة الحاكم وما شابهها أو ما له تعلق بها وهى ليست من الاصول وقد أوضحناه فيما سلف ثم انه وان كان لا مناقشة فى الاصطلاح صنيع المصنف نظرا الى المعنى اللغوى أولى لان المدد للشئ لغة ما يزيد به الشئ ويكثر ومنه المدد للجيش وهذا غير ظاهر فى الكلام (وما قيل كله أجزاء علوم باطل) أى وقول تاج الدين السبكى ان علم الاصول ليس علما برأسه بل هو أبعاض علوم جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل ليس بحق (وما يخال من علم الحديث) أى وما يظن من البحث عن أحوال راجعة الى متن الحديث أو طريقه كالقول بأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب أو بالعكس أو لعمل الصحابى لا لروايته أو بالعكس وعدالة الراوى وجرحه وهو مذكور فى علم الاصول كما فى علم الحديث أنه من علم الحديث فيظن أن علم الاصول بالنسبة الى هذا مستمد من علم الحديث حتى يكون الاصولى فيه عيالا على المحدث ليس كذلك كما أشار اليه بقوله (ليس استمدادا)

قولنا أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب واختاره الآمدي وللأصحاب فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره
والصحيح هو الوجوب وصححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب

أي ليس البحث عن هذه الامور في هذا العلم استمدادا له من علم الحديث (بل) السبب في توارد بحثهما عنها
(تداخل موضوعي علمين يوجب مثله) فقد عرفت جواز تداخلهما باعتبار عموم موضوع أحدهما
بالنسبة الى الآخر وخصوص موضوع الآخر بالنسبة اليه ولاشك أن ذلك قد يوجب التقاءهما بحثا في
بعض المطالب من غير أن يكون أحدهما عيالا على الآخر في ذلك وموضوعا هذين العلمين كذلك
كما أشار اليه بقوله (والسمعي) أي الدليل الكلي السمعي مطلقا (من حيث يوصل) العلم بأحواله
الى قدرة اثبات الاحكام لأفعال المكلفين (يندرج فيه السمعي النبوي من حيث كيفية الثبوت)
وهو ظاهر لكون هذا جزئيا من جزئيات ذلك وقد عرفت أن ذلك موضوع أصول الفقه وهذا موضوع
علم الحديث فاذن علم الحديث باب من الاصول وكون الاصولي يبحث عن الدليل المذكور من حيث
الايصال المشار اليه لا يقتضي نفي البحث عنه من حيث كيفية الثبوت وكيف يقتضيه والبحث من
حيث الايصال المذكور لا يكون الا بعد معرفة كيفية الثبوت من صحة وحسن وغيرهما ومن ثمة تختلف
صفات اثبات الاحكام للمكلفين باختلاف كيفية ثبوت الادلة قوة وضعفا فلا تنافي بين قيدي الموضوعين
فظهر أن ذكر تفاصيل مباحث السنة المذكورة في الاصول لا يوجب استمدادها من علم الحديث
بل هي من مباحثه بالاصالة أيضا (ومباحث الاجماع والقياس والنسخ ظاهر) أي ومباحث هذه
وما يتبعها ظاهر كونها مباحثه المختصة به ولا يعلم علم من العلوم المدونة كفيل بها سواه وأما الكلام
فقد عرفت أنه ليس في الاصول منه الا مسئلة الحاكم وما يتعلق بها وأنها من المقدمات أو من
المبادي بالاصطلاح الاصولي وأما الفقه فليس في الاصول منه الا ما هو ايضاح لقواعده في صور جزئية
أو استطراد قال المصنف رحمه الله والجدل المذكور فيه أعني كيفية الايراد على الأقيسة الفقهية
ذوات العلل الجعلية منه حادث بحدوثه فان أفرد هذا الجدل فكالفرائض بالنسبة الى الفقه والجدل
القديم جل قليلة في بيان ما على المانع والمعلل من حفظ وضعيهما وكذا مباحث أقسام اللفظ الآتي
تفصيلها منه لظهور توقف الايصال المذكور على معرفتها وغاية ما يلزم كون المبادي اللغوية جزأ من
الاصول والالتزام حق فظهر أن هذا العلم مستقل برأسه غير مستمد من علم مدون قبله شيأ يكون منه
جزأ وهو المطلوب وهذا آخر الكلام في المقدمة (المقالة الاولى في المبادئ اللغوية) المبادئ جمع مبدأ
وهو في الاصل مكان البداءة في الشئ أو زمانه ثم سمي به ما يحل فيه توسعا مشهورا كما هنا فان المراد ما يبدأ
به قبل ما سواه من مسائل هذا العلم لتوقفه عليه كما هو المصطلح المنطقي لان المباحث المقصودة ذاتا للمصنف
في هذه الترجمة من أجزاء هذا العلم ومن ثمة تراه ينبه على ما ذكر فيها مما ليس كذلك أنه ليس منها وقد عرف
من هذا وجه تقديم هذه المقالة على المقالتين الآتيتين كما عرف مما تقدم قريبا وجه تسميتها لغوية
ثم حاصل ما في هذه المقالة بيان معنى اللغة والاشارة الى سبب وضعها وبيان الواضع وهل المناسبة بين
اللفظ ومعناه لازمة وأن المعنى الذي وضع اللفظ له ذهني أو خارجي أو أعم منهما وطريق معرفة الوضع
وهل يجري القياس في اللغة وانقسام اللفظ الى أقسام متعددات متباينات ومتداخلات باعتبارات
مختلفات كما ستقف عليها بحذافيرها مفصلات ان شاء الله تعالى مفيض الجود والخيرات المقام الاول في
بيان معنى اللغة (اللغات الالفاظ الموضوعة) للمعاني وحذفها الشهرة أن وضعها انما هو لمعانيها كما هو المتبادر
واللفظ صوت معتمد على مخرج حرف فصاعدا والمراد بالوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى فيعم ما يكون بنفسه
أو بقرينة فيتناول الحقائق والمجازات والمعنى ما يقصد باللفظ ثم الالفاظ شاملة للمستعملات والمهملات
المفردات والمركبات والموضوعة مخرجة للمهملات وانما عبر بالجمع لانه وقع تفسيرا للجمع (ثم تضاف

المالكي أنه قول أكثر الشافعية قوله (والايجاز) أي احتج الذاهب الى وجوب العزم بأنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف بوجهين أحدهما ان العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لان بدل الشئ يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثاني أنه اذا عزم في الجزء الاول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو إما أن يجب العزم في الجزء الثاني أيضا أولا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب بلا بدل ويلزم أيضا التخصيص من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل وهي الأعزام مع أن المبدل واحد فان قيل قد يكون صالحا للبدل في ذلك الوقت لا مطلقا فاذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل في هذا الوقت لا في كل الاوقات قال في المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل
في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به قال في البرهان والذي أراه أنهم لا يوجبون تجديد كل
العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها

وهذا الذي قاله فيه تبيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع والثلاثة الآتية منكرة له (قوله ومنا من قال الخ) شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع

أحدها أن الوجوب يختص بأول الوقت فان فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمراد بقوله ومنا أي ومن الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن أصحابنا وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخري حيث ذهب الى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار ثم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتي ممن يقول ان وجوب الحج على الفور إن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضا أن يكون سبب هذا الغلط والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فان فعل في أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل كمن عجل دينا أو زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل أنه يقع نفلا وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأي الكرخي من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف

كل لغة الى أهلها) أو يجري عليها صفة منسوبة اليهم فيقال لغة العرب ولغة عربية تمييزا لها عما سواها المقام الثاني في بيان سبب وضع لغات الاناسي لما خلق الله تعالى الانسان غير مستقل بمصالحه في معاشه من مأكول ومشروب وملبس ومسكن وما يلحق بها من الامور الحاجية وفي معاده من استفادة المعرفة والاحكام التكليفية القشريفية عن ربه سبحانه الموجبة لخيري الدارين مفتقرا الى معاضدة غيره من بني نوعه على ذلك وكانت المعاضدة لا تتأتى له الا بتعريف ما في الضمير والواقع إما باللفظ أو بالكتابة أو بالاشارة كحركة اليد والرأس أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء ليكون علامة عليه وكان في المثال عسر في كثير من الاشياء مع عدم عمومه اذ ليس كل شيء يتأتى له مثال وقد يبقى المثال أيضا بعد انقضاء الحاجة فيقف عليه من لا يريد وقوفه عليه والاشارة لا تفي بجميع الاشياء أيضا وكيف وهي لا تقع الا في المحسوسات أو ما أجرى مجراها والكتابة فيهما من الحرج ما لا يخفى وكانت الالفاظ أيسر على العباد فانها كيفيات تحدث من اخراج النفس الضروري الحصول للانسان الممتد بالطبيعة بلا مشقة ولا تكلف مع أنها مقدرة بقدر الحاجة توجد مع وجودها وتنقضي مع انقضائها وأعم فائدة لانها صالحة للتعبير بها عن كل مراد حاضر أو غائب معدوم أو موجود معقول أو محسوس قديم أو حادث كل الشأن كما قال المصنف (ومن لطفه الظاهر تعالى وقدرته الباهرة) أي ومن افاضة الاحسان برفق على عباده في الباطن والظاهر كما هو واضح عند أولي الابصار والبصائر وآثار صفته الازلية المؤثرة في المقدورات عند تعلقها بها الغالبة لعقول العقلاء من الأوائل والأواخر لشمولها كل الممكنات على سائر الوجوه من النعوت والصفات (الاقدار عليها) أي اعطاؤه تعالى اياهم القدرة على هذه الالفاظ السهلة الحصول عليهم متى شاؤا (والهداية للدلالة بها) أي وهدايتهم لأن يعلموا غيرهم بها ما في ضمائرهم من الأغراض والمقاصد متى أرادوا ثم كما قال المصنف الاقدار يرجع الى القدرة والهداية الى اللطف فهو لف ونشر مشوش (نخفت المؤنة) بهذا الطريق من التعريف ليسره وسهولته (وعمت الفائدة) لشموله واحاطته ووضع الضمير موضع الظاهر في قوله ومن لطفه للعلم به وزيادة وضوحه أولانه بلغ من عظم الشأن الى أن صار متعقل الأذهان المقام الثالث في بيان الواضع وفيه مذاهب أحدها وهو مختار الامام فخر الدين والآمدي وابن الحاجب ونسبه السبكي الى الجمهور أنه الله تعالى وأنه وقف العباد عليها بوحيه الى بعض الانبياء أو بخلقه الالفاظ الموضوعة في جسم ثم اسماعه اياها لواحد أو جماعة إسماع قاصد للدلالة على المعاني أو بخلقه تعالى العلم الضروري لهم بها ومن ثمة يعرف هذا بالمذهب التوقيفي ولما كان في هذا الاطلاق بعض تفصيل أشار المصنف اليه بقوله (والواضع للاجناس) أسماء وأعلاما للاعيان والمعاني مقترنة بزمان وغير مقترنة به (أولا الله سبحانه) هذا (قول الاشعري) وقال للاجناس لانه لا شك في أن واضع أسماء الله تعالى المتلقاة من السمع والاعلام من أسماء الملائكة وبعض الاعلام من أسماء الانبياء هو الله تعالى وقال أولا لانه سيشير الى أنه يجوز أن تتوارد على بعضها أوضاعان لله أولا وللعباد ثانيا كما ستوضحه قريبا (ولا شك في أوضاع أخر للخلق علمية شخصية) حادثة باحداثهم اياها ومواضعتهم عليها لما يألفون على اختلاف أنواعه وكيف لا والوجدان شاهد بذلك بل كما قال الشيخ أبو بكر الرازي ان هذه الاسماء لا تتعلق باللغة ولا بمواضعات أهلها واصطلاحهم لان لكل أحد أن يبتدئ فيسمي نفسه وفرسه وغلامه بما شاء منها غير محظور عن ذلك وقيد بالشخصية لانتفاء القطع بهذا الحكم للعلمية الجنسية (وغيرها) أي وغير هذه من أسماء الاجناس وأعلامها (جائز) أن تتوارد عليه في الجملة وضعان سابق للحق ولاحق للخلق بأن يضع الباري تعالى اسما منها لمعنى ثم يضعه الخلق لآخر حتى يكون ذلك

كان مانعه له واجبا وان لم يكن على صفتهم بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما

ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاء على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي أي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الآمدي في الاحكام (قوله احتجوا) أي احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب في أوله لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعا فانتفى أن يكون واجبا والجواب ما قاله في المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما إما أوله أو وسطه أو آخره فجرى مجرى قولنا في الواجب المخير إن الواجب إما هذا أو ذاك فكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت في الموسع ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده قال (فرع الموسع قد يسعه العمر كالحج (بل وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان أخر لكبر أو مرض) أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبني على ثبوته فلذلك جعل

الاسم من قبيل الاضداد ان كان المعنيان متضادين أو يضعوا لذلك المعنى بعينه اسما آخر أيضا (فيقع الترادف) بين ذينك الاسمين اذ لا مانع من هذا التجويز فيتحرر أن محل النزاع أسماء الاجناس وأعلامها في أول الامر وانما ذهب من ذهب الى هذا (لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فان تعليمه تعالى آدم عليه السلام جميعها على سبيل الاحاطة بها ظاهر في إلقائها عليه مبينا له معانيها إما بخلق علم ضروري بها فيه أو إلقاء في روعه وأيا ما كان فهو غير مفتقر الى سابقة اصطلاح ليتسلسل بل يفتقر الى سابقة وضع والاصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم وممن عسى أن يكون معه في الزمان من المخلوقات فيكون من الله تعالى وهو المطلوب فانها اما أشار اليه بقوله (وأصحاب أبي هاشم) المعتزلي المشهور ويعبر عنهم بالبهشمية الواضع (البشر آدم وغيره) بأن انبعثت داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم عرف الباقون بتعريف الواضع أو بتكرار تلك الالفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الاشارة اليها أو غيرها كما في تعليم الاطفال ويسمى هذا بالمذهب الاصطلاحي وانما ذهب من ذهب اليه (لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) أي بلغة قومه الذي هو منهم وبعث فيهم واطلاق اللسان على اللغة مجاز شائع من تسمية الشئ باسم سببه العادي وهو مرادنا بالاجماع ووجه الاستدلال بهذا النص أنه (أفاد) هذا النص (نسبتها) أي اللغة (اليهم) سابقة على الارسال اليهم (وهي) أي ونسبتها اليهم كذلك (بالوضع) أي يتعين ظاهرا أن تكون بوضعهم لانها النسبة الكاملة والاصل في الاطلاق الحمل على الكامل (وهو) أي وهذا الوجه (تام على المطلوب) أي على اثبات أن الواضع البشر (وأما تقريره) أي الاستدلال بهذا النص (دورا) أي من جهة أنه يلزم الدور الممنوع على تقدير أن يكون الواضع الله كما ذكره ابن الحاجب وقرره القاضي عضد الدين (كذا دل) هذا النص (على سبق اللغات الارسال) الى الناس فانه ظاهر في افادته أن يكون أولا للقوم لسان أي لغة اصطلاحية لهم فيبعث الرسول بتلك اللغة اليهم (ولو كان) أي حصول اللغات لهم (بالتوقيف) من الله تعالى (ولا يتصور) التوقيف (الا بالارسال) للرسل اليهم (سبق الارسال اللغات فيدور) لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر وحيث كان الدور باطلا كان ملزومه وهو كون الواضع هو الله كذلك لان ملزوم الباطل باطل (فغلط لظهور أن كون التوقيف ليس الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا) أنه يوجب سبق الارسال (اللغات بل) هذا النص (يفيد سبقها) أي اللغات على الارسال ولا يلزم من سبقها عليه سبق التوقيف عليه أيضا لجواز وجودها بدونه فلا دور وحينئذ (فالجواب) من قبل التوقيفية عن هذا الاستدلال للاصطلاحية (بأن آدم علمها) بلفظ المبني للمفعول وبني له العلم بالفاعل وهو الله أي علم الله آدم الاسماء (وعلمها) آدم غيره (فلا دور) اذ تعليمه بالوحي يستدعي تقدم الوحي على اللغات لا تقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحي باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم لعدمهم وبعد أن وجدوا وتعلموا اللغات منه أرسل اليهم (وبمنع حصر) طريق (التوقيف على الارسال) أي والجواب من قبل التوقيفية عن استدلال الاصطلاحية بالنص المذكور على هذا الوجه بهذا أيضا (لجوازه) أي التوقيف من الله (بالالهام) بان ألقى الله تعالى في روع العاقل من غير كسب منه أن واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني (ثم دفعه) أي هذا الجواب (بخلاف المعتاد) أي بأن عادة الله تعالى لم تجر بذلك بل المعتاد في التعليم التفهيم بالخطاب ونحوه فاذا لم يقطع بعدمه فلا أقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية فلا يترك الظاهر لمجرده ثم قوله (ضائع) خبر قوله فالجواب وما عطف عليه ووجه ضياعه ظاهر فان ما بني هذا كله عليه من دعوى الدور لم يتم

فرعا وحاصله أن الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضاء الفائتة أى اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم الا أن يتوقع

فوات ذلك الواجب أى يغلب على ظنه فواته كما صرح به فى المحصول قال فان توقع أى ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد حرم التأخير عند الشافعى وما قاله فى المرض مسلم وهو معنى قول الاصحاب فى الفروع انه اذا خشى العضب يتضيق عليه الحج على الصحيح وأما ما قاله فى الشيخ فممنوع بل جوز أصحابنا التأخير مطلقا وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجها ضعيفا فى العصيان بعد الموت وصححوا أنه يعصى مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد فى هذه المقالة على المستصفى للغزالى فانها مذكورة فيه وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير اذا لم يظن الفوات أصلا أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل لغيرهما من الاسباب التى لا أثر لها شرعا كالتنجيم والمنام قال (الثالثة الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحدا معينا كالتهجد ويسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضا على الكفاية فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وان ظن أنه لم يفعل وجب) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الامام وأتباعه عليه وقد يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والاضحى

(بل الجواب) من قبل التوقيفية عما تقدم من الاستدلال بالنص المذكور للاصطلاحية على الوجه التام بمطلوبهم (أنها) أى الاضافة فى قوله تعالى بلسان قومه (للاختصاص) أى لاختصاصهم بها فى التعبير عن مقاصدهم دائما أو غالبا من بين سائر اللغات (ولا يستلزم) اختصاصهم بها (وضعهم) أى أن يكونوا هم الواضعين لها (بل يثبت مع تعليم آدم بنيه اياها وتوارث الاقوام فاختص كل بلغة) أى بل يجوز أن يكونوا مختصين بها بعد وضعه تعالى اياها وتوقيفهم عليها بأن يكون الله تعالى وضعها وعلمها لآدم ثم آدم علمها لبنيه ثم ما زال الخلف منهم يتوارثها من السلف الى أن تميز كل منهم بارث لغة واختص بها دون من سواه ولا ريب أن مثل هذا مما يسوغ الاضافة ولا سيما والكلام الفصيح طافح باضافة الشئ الى غيره بأدنى ملابسة فما الظن بمثل هذا وهذا الجائز معارض لذلك الجائز ثم يترجح هذا بموافقته لظاهر وعلم آدم الاسماء ومخالفة ذاك لهذا الظاهر اذ الاصل عدم المخالفة والجمع بين المتعارضين واجب ما أمكن وقد أمكن بهذا الوجه فيتعين (وأما تجويز كون علم) أى كون المراد بعلم آدم الاسماء كلها (ألهمه الوضع) بأن بعث داعيته له وألقى فى روعه كيفيته حتى فعل وسمى ذلك تعليما مجازا كما فى قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وأطلق الاسماء وأراد وضعها لكونها متعلقة كما هذا تأويل من الاصطلاحية لدفع الاحتجاج بهذه الآية للتوقيفية (أو ما سبق وضعه ممن تقدم) أى أو ألهمه الاسماء السابق وضعها ممن تقدم آدم فقد ذكر غير واحد من المفسرين أن الله تعالى خلق جانا قبل آدم وأسكنهم الارض ثم أهلكهم بذنوبهم والظاهر أنه كان لهم لغة كما هذا تأويل آخر من الاصطلاحية لدفع الاحتجاج بهذه الآية للتوقيفية (فخلاف الظاهر) من الآية مخالفة قويه ونحن ندعى الظهور والاحتمالات البعيدة لا تدفعه أما الاول فلأن المتبادر من تعليم الله تعالى آدم الاسماء تعريف الله اياه الالفاظ الموضوعة لمعانيها وتفهيمه بالخطاب لا بالالهام وأما الثانى فلأن الاصل عدم وضع سابق على أن القوم المشار اليهم لم يثبت وجودهم على الوجه المذكور ولو ثبت لم يلزم أن هذه اللغات كانت لهم ولا يصار الى خلاف الظاهر الا بدليل كالاجماع فى وعلمناه ولم يوجد هنا ثم لما لزم من هذا ظن كون اللغات توقيفية واشتهر أن لا ظن فى الاصول نبه المصنف على أنه لا ضير فيه لانها ليست من مقاصده فقال (والمسئلة ظنية من المقدمات والمبادى فيها تغليب) أى واطلاق المبادى على ما تضمنته هذه المقالة تغليب لما هو منها لكثرته على ما ليس منها لقلته وهذه المسئلة من هذا القبيل فالمبدئية فيها من هذا الباب من التغليب ومن هنا قال أبو الربيع الطوفى وهذه المسئلة من رياضيات الفن لا من ضرورياته اهـ على أن مباحث الالفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر كما ذكره المحقق الشريف بل قد يكتفى بالظن فى الاصول كما فى كيفية إعادة المعدوم ونحوها من الامور المتعلقة بالاعتقاد ولم يوجد فيها القطع فاندفع ما ذكره الفاضل الكرمانى عن أستاذه القاضى عضد الدين فى درسه من أن المسئلة علمية فلا فائدة فى بيان ظاهرية قول الاشعرى كما ذكره ابن الحاجب اذ الظنون لا تفيد الا فى العمليات وقوله (كالتى تليها) أى كما أن الامور السابقة على هذه من تعريف اللغة وبيان سبب وضعها من المقدمات لهذا العلم والمبدئية فيها من باب التغليب المذكور أيضا ففاعل تليها ضمير مستتر يرجع الى هذه المسئلة ومفعوله الذى هو الهاء يرجع الى الموصوف المقدر بين الجار والمجرور أى كالامور التى تليها هذه المسئلة أو كما أن الامور الآتية بعد هذه المسئلة من بيان هل المناسبة بين اللفظ والمعنى معتبرة وبيان الموضوع له وطرق معرفة اللغات من المقدمات لهذا العلم والمبدئية فيها من باب التغليب المذكور أيضا ففاعل تليها ضمير مستتر يرجع الى الامور الذى هو الموصوف المقدر ومفعوله الذى هو الهاء يرجع الى هذه المسئلة أى كالامور التى تلى هذه المسئلة لان تلك السوابق وهذه

الواحق ليست مما يتوقف عليه مسائل هذا العلم وانما تفيد نوع بصيرة فيه فاذن هذا من النوع المسمى بالتوجيه عند أهل البديع ثم هذا مما يشهد بما ذكرناه صدر هذه المقالة من أن اطلاق المصنف المبادى على ما اشتملت عليه من الاحكام اللغوية انما هو بالاصطلاح المنطق (وكون المراد بالاسماء المسميات بعرضهم) أى وماقيل أيضا من قبل الاصطلاحية دفعا لاحتجاج التوقيفية بالآية الشريفة ليس المراد بالاسماء الالفاظ الموضوعة لمعانيها بل المراد بها حقائق الاشياء وخواصها بأن علمه أن حقيقة الخيل كذا وهى تصلح للكر والفر وأن حقيقة البقر كذا وهى تصلح للحرث وهلم جرا بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة لان العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الالفاظ على أن عرضها من غير تلفظ بها غير متصور و بتلفظ بها يأباه الامر بالاتيان بها على سبيل التبكيت ولان الضمير الذى هو هم للاسماء اذ لم يتقدم غيره وهى انما تصلح لذلك اذا أريد بها الحقائق لامكانه حينئذ تغليبا لذوى العلم على غيرهم (مندفع بالتعجيز بأنبؤنى بأسماء هؤلاء) لانه تعالى أمرهم بالانباء على سبيل التبكيت والاظهار لعجزهم عن القيام به وأضاف فيه الاسماء الى هؤلاء وهى المسميات ومعلوم أن ليس المراد بها هنا المسميات لما يلزمه من اضافة الشئ الى نفسه وانما المراد بها الالفاظ الدالة عليها فكذا الاسماء التى هى متعلق التعليم والملاصح الالزام بطلبه الانباء بالاسماء ثم إنبائه تعالى اياهم بها الان حجته انما تكون لو سأل الملائكة عما علم آدم لا عن شئ آخر والضمير فى عرضهم للمسميات المدلول عليه ضمنا اذ التقدير إما أسماء المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه لان الاسم لابد له من مسمى وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا كما هو مذهب الكوفيين و بعض البصريين وكثير من المتأخرين وإما الاسماء للمسميات فحذف الجار والمجرور لدلالة الاسماء عليه كما هو مقتضى مذهب الباقين وأيا ما كان فلا اشكال اذ لا منافاة بين كون المراد بالاسماء الالفاظ و بين عود الضمير الى المسميات التى هى ما أضيفت الاسماء اليه أو كانت متعلقة بها هذا ولا يبعد عند العبد الضعيف غفر الله تعالى له أن يقال فى هذه الآية استخدام أعنى يكون المراد بالاسماء فى وعلم آدم الاسماء الالفاظ ويكون الضمير فى عرضهم راجعا الى الاسماء مرادا بها المسميات كقول الشاعر

اذا نزل السماء بأرض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا

وهذا مع كونه من المحسنات البديعية أيسر وأسهل (و بعد علم المسميات) أى ومندفع أيضا ببعد أن يقال وعلم آدم المسميات لان المفعول الثانى للتعليم انما يكون من قبيل الاعراض والصفات لا من قبيل الاشخاص والذوات الا بنوع مقبول من التأويلات كما يشهد به استقراء الاستعمالات فلا يترك الظاهر القريب السالم من تكلف تأويل لاحتمال خفى من غير دليل ثالثها وهو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى ونقله فى الحاصل عن المحققين وفى المحصول والتحصيل عن جمهورهم واختاره الامام الرازى وأتباعه التوقف ولما كان ظاهر هذا عدم القول بعين من الاقوال الممكنة فيها وقالوا فى وجهه لان كلا من المذاهب فيها ممكن لذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وشئ من الادلة لا يفيد القطع فوجب الوقف أشار المصنف اليه مع الاعتراض عليه بقوله (وتوقف القاضى) عن القطع بشئ من المذاهب (لعدم) دليل (القطع) بذلك (لا ينفى الظن) بأحدها وهو ما الدليل يفيد ظنه بل يجامع الظن بأحدها عدم القطع بشئ منها فلا يلزم الوقف الا بالنسبة الى القطع فقط (والمبادر) الى الذهن والاحسن ولكن المبادر (من قوله) أى القاضى (كل) من المذاهب فيها (ممكن عدمه) أى الظن بأحدها الان مثل هذا الاطلاق يقتضى المساواة فى الاحتمال من غير رجحان لاحتمال على آخر (وهو) أى عدم الظن بأحدها (ممنوع)

وغيرها من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم ولكن الاصح وهو المنصوص عليه للشافعى أن وجوب التهجد نسخ فى حقه وأما فرض الكفاية فهو الذى يتناول بعضا غير معين كالجهاد وسمى بذلك لان فعل البعض كاف فى تحصيل المقصود منه والخروج عن عهدته بخلاف الاول فانه لابد من فعل كل عين أى ذات فلذلك سمى فرض عين وهذا التقسيم أيضا يأتى فى السنة وقد أهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها وسنة الكفاية كتشميت العاطس والاضحية فى حق أهل البيت (قوله فان ظن) يعنى أن التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع وان ظن كل طائفة أن غيره لم يفعل وجب عليهم الاتيان به ويأثمون بتركه وان ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على الثانية ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه والا لزم تأثيم أهل الدنيا فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا ﴿فائدة﴾ جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسئلة فيها مذهبان أحدهما هذا وهو مقتضى كلام الامام فى المحصول والثانى وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف فى آخر المسئلة لانه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به احتج الاول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل

لوجود

لوجود ما يفيد ظن أحدها راجحا على غيره كما لعله دليل الاشعرى بالنسبة الى قوله على أن عبارة البديع والقاضى كل من هذه ممكن والوقوع ظنى فهذا ظاهر فى أن هذا لفظه وهذا صريح منه بظن أحدها وحينئذ فلا بأس بحمل الامكان على ماذكروه يعنى ليس منها شئ ممتنع لذاته ثم النظر الى الواقع يفيد ظن وقوع أحدها سالما عن المعارض الموجب للوقف والله تعالى أعلم بما هو عنده فهو قائل به كذلك متوقف عن القطع به وبغيره لكن على هذا أن يقال اذا كان الامر على هذا فلا ينبغى أن يكون واقفا عن القطع بل يكون قاطعا بعدم القطع بأحدها ولا ينافيه ظن أحدها لما ذكرنا ويمكن الجواب بأنه لعله كذلك على أنه انما يلزم ذلك أن لو وجد من نفسه القطع بذلك عن ملاحظة ما فى الواقع موجبا له فى نظره والظاهر أنه لم يجده لمانع قام عنده وان لم يكن ذلك بمانع فى الواقع فأخبر عما عنده فى ذلك ثم كانه يرى أن الظن لا يغنى فى هذه شيأ فأطلق الوقف ولم يقيده بقوله عن القطع بناء على ظن تبادر ذلك منه فليتأمل رابعها وهو مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفراينى أن القدر الذى يحتاج اليه الواضع فى تعريف الناس اصطلاحه ليوافقوه عليه توقيفى من الله تعالى وما عداه ممكن ثبوته بكل من التوقيف والاصطلاح أو هو ثابت بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه فى هذا كما نذكره قريبا ويعرف هذا بالمذهب التوزيعى وقد أشار المصنف اليه فى ضمن رده بقوله (ولفظ كلها) فى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (ينفى اقتصار الحكم على كون ما وضعه سبحانه القدر المحتاج اليه فى تعريف الاصطلاح) والاحسن ينفى اقتصار ما وضعه الله على القدر المحتاج اليه فى تعريف الاصطلاح (اذ يوجب) لفظ كلها (العموم) للمحتاج اليه وغيره فانه من ألفاظ العموم ولعل المصنف انما اقتصر على هذا مع أن الاسماء تفيده أيضا لانه أنص فيه ثم غاية ما فيه أنه خصص منه ما تقدم ذكره لقيام دليل التخصيص عليه فبقى فيما وراءه على العموم ولا بدع فى ذلك (فانتفى) بهذا (توقف الاستاذ فى غيره) أى غير المحتاج فى بيان الاصطلاح بالنسبة الى ما هو الواقع بعينه فيه من التوقيف والاصطلاح (كما نقل عنه) أى الاستاذ لعدم موجب التوقف فى ذلك ومن الناقلين عنه هذا الآمدى وابن الحاجب ونقل الامام الرازى والبيضاوى عنه أن الباقى اصطلاحى وعلى هذا يقال بدل هذا فانتفى قوله بالاصطلاح فى غيره ولعل المصنف اقتصر على الاول لكونه أثبت عنده ثم لما كان وجه قوله دعوى لزوم الدور على تقدير انتفاء التوقيف فى المحتاج اليه كما ذكره ابن الحاجب بان يقال لانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى بيان الاصطلاح بالتوقيف لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور هذا تقرير القاضى عضد الدين وأما العلامة ومن تبعه فبنوا لزوم الدور على أنه لابد فى الآخرة من العود الى الاصطلاح الاول ضرورة تناهى الاصطلاحات أو دعوى التسلسل كما ذكره الآمدى بان يقال لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى تعريف الاصطلاح بالتوقيف لتوقف معرفة الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر باصطلاح آخر سابق وهو على آخر وهلم جرا والدور والتسلسل باطلان فلزومهما باطل جمع المصنف بينهما مصرحا بانتفائهما فقال (والزام الدور أو التسلسل لو لم يكن توقيف البعض منتف) لأنا نمنع توقف القدر المحتاج اليه على الاصطلاح قولكم المفروض أنه يعرف بالاصطلاح ممنوع بل أنه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب أن يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقرائن كالاطفال وبهذا يظهر أنه يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر (بل الترديد مع القرينة كاف فى الكل) ثم لما لزم من سوق المصنف الجنوح الى المذهب التوقيفى وكان على الاستدلال له بالآية المتقدمة أن يقال انها انما تثبت

الكل واحتج الثانى بتأثيم الكل عند الترك اجماعا ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل وأجابوا عن احتجاج الاول بأنا انما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال

قال (الرابعة وجوب الشئ مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا قيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة أيضا كذلك قلنا لا فان اللفظ لم يدفعه) أقول الامر بالشئ هل يكون أمرا بما لا يتم ذلك الشئ الا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمرا به حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام وأتباعه وكذلك الآمدى أنه يجب مطلقا سواء كان سببا وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أو شرطا وهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعيا كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب أو عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط أيضا شرعيا كالوضوء مثلا أو عقليا وهو الذى يكون لازما للمأمور به عقلا كترك اضداد المأمور به أو عاديا أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء والى هذا كله أشار بقوله وجوب الشئ يوجب وجوب ما لا يتم الا به أى التكليف بالشئ يقتضى التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء مثال

بعض المدعى لاختصاص الاسماء بنوع خاص من أنواع الكلمة الثلاثة أشار الى دفعه عودا على بدء فقال (وتدخل الافعال والحروف) فى الاسماء من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء (لانها أسماء) لان الاسم لغة ما يكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ ومخصصه اللفظ الدال بالوضع وهذا شامل لانواعها الثلاثة وأما تخصيصه بالنوع المقابل للفعل والحرف فاصطلاح حدث من أهل العربية بعد وضع اللغات فلا يحمل القرآن عليه على أنه لو سلم أن الاسم لغة يختص بالنوع المذكور فالتكلم بالاسماء لافادة المعانى المركبة اذ هى الغرض من الوضع والتعليم يتعذر بدونهما على أنه لو سلم عدم التعذر بحيث ثبت أن الواضع للاسماء هو الله فكذا الافعال والحروف اذ لا قائل بأن الاسماء توقيفية دون ما عداها والقائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان أمكن على مذهبه أن يقال به ﴿تذنيب﴾ ثم قيل لا فائدة لهذا الاختلاف وقيل بل له فائدة فقال المازرى هى أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام وقيل غير ذلك والله سبحانه أعلم * المقام الرابع فى أنه هل يحكم باعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه الموضوع له فقال المصنف آتيا بما هو من فصل الخطاب علاقة وكيدة بين الخروج من الكلام الى آخر الامر (هذا) أو مضى هذا أو هذا كما ذكر (وأما اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه بمعنى أنه لا يقع وضع لفظ لمعنى إلا بعد أن يكون بينهما مناسبة (فيجب الحكم به) أى باعتبارها بينهما (فى وضعه تعالى) أى فيما علم أن واضع ذلك اللفظ لذلك المعنى هو الله سبحانه فان خفى ذلك علينا بالنسبة الى بعض الالفاظ مع معانيها فلقصور منا أو لغيره من مقتضيات حكمته وارادته وانما قلنا هذا (للقطع بحكمته) وكيف لا وهو العليم الحكيم وهذا القدر من بعض آثار مقتضياتها فيجب القطع به (وهو) أى اعتبار المناسبة بينهما (ظاهر فى غيره) أى مظنون وجوده فى غير ما علم من الالفاظ وضع البارى تعالى اياها لمعانيها الا أن الظاهر حكمة الواضع ورعاية التناسب من مقتضياتها فالظاهر وجوده وقوله (والواحد قد يناسب بالذات الضدين) جواب عن دخل مقدر وهو أن اللفظ الواحد قد يكون للشئ وضده كالجون للابيض والاسود وبمناسبته لاحدهما لا يكون مناسبا للآخر وايضاح الجواب أن اللفظ الواحد يجوز أن يناسب بالذات معنيين متضادين من وجهين كلا من وجه فيصدق أن بين كل من المعنيين اللذين وضع اللفظ لكل منهما وبين اللفظ مناسبة ذاتية وكشف الغطاء عن هذا أن المناسبة اتحاد الشيئين فى المضاف كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر واتحاد متضادين فى المضاف ليس بممتنع ولا مستبعد (فلا يستدل على نفى لزومها) أى المناسبة بين اللفظ ومعناه كما ذهب اليه من يذكره (بوضع) اللفظ (الواحد لهما) أى للضدين كما تورده لانه قد ظهر أن هذا لا ينافيها ثم لما كان الذى عليه الجمهور تساوى نسبة الالفاظ الى معانيها وأن المخصص لبعضها ببعض المعانى دون بعض هو ارادة الواضع المختار سواء كان هو الله تعالى أو غيره وقد نقل غير واحد من الثقات أن أهل التكسير وبعض المعتزلة منهم عباد بن سليمان الصيمرى ذهبوا الى أن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية موجبة لدلالته عليه فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله به كما فى القافة ويعرفه غيره منه وقد ذكر القرافى أنه حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك وردّ الجمهور هذا القول بوجوه منها أنه لو كان كذلك لامتنع نقل اللفظ عن معناه الذاتى الى معنى آخر بحيث لا يفهم منه الذاتى أصلا واللازم باطل فالملزوم مثله ثم ذكر السكاكى وغيره أن أهل التصريف والاشتقاق على أن للحروف فى أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس وغيرهما

ذلك اذا قال السيد لعبده ائتنى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك الا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط والمذهب الثانى أنه يكون أمرا بالسبب دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط والثالث أنه لا يكون أمرا الا بالسبب ولا بالشرط واليه أشار بقوله وقيل لا فيهما وانما قيد بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفى المطلق يدخل فيه جزء الماهية لانها لا تتم الا به أيضا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن ايجاب السبب مجمع عليه واختار أعنى ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه ان كان شرطا شرعيا وجب وان كان غير شرعى كالعقلى والعادى فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما أن يكون الوجوب مطلقا أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله ان صعدت السطح ونصبت السلم فاسقنى ماء فانه لا يكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل ان اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسقى والا فلا والشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف كما مثلناه فان لم يكن مقدورا له لم يجب عليه تحصيله كارادة الله تعالى لوقوعه لان فعل العبد لا يقع الا بها وكذلك أيضا الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه مستدعية وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه فى وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح وتلك الداعية

مخلوقة لله تعالى لاقدرة للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها في وقوعها في وقت دون وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الامام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في (٧٥) شرح المعالم ثم القرافي والاصفهاني

مستدعية في حق عالمها اذا أخذ في تعيين شئ يركبه منها المعنى أنه لايهمل التناسب بينه و بين المعنى الذي عينه له قضاء لحق الحكمة ومن ثمة ترى الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشئ من غير أن يبين و بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشئ حتى يبين وأن لهيا تـ تركيبات الحروف أيضا خواص يلزم فيها ما يلزم في الحروف ومن ثمة كان الفعلان والفعلى بالتحريك لما في مسماه كثرة حركة كالنزوان والحيدى وقد تقرر أنه ينبغي حمل كلام العاقل على الصحة ما أمكن ولاسيما من كان من عداد العلماء لاجرم أن أول السكاكي قول عباد بهذا مجوزا أن يكون هذا مراده بنوع من الرمز اليه ووافقه المصنف في الجملة عليه لكن من غير التزام ضابط في المناسبة من جهة خاصة ليشمل ما ذكر وغيره لما على الحصر فيه من التعقب لما ذكر قريبا فقال (وهو) أي وجوب الحكم باعتبار المناسبة قطعا أو ظنا بين اللفظ ومعناه كما فصلناه (مراد القائل بلزوم المناسبة في الدلالة) أي دلالة الالفاظ على معانيها فانه ممكن ولم يوجد ما يمنع ارادته بل وجد ما يعينها وهو حمل كلام العاقل على الصحة ما أمكن (والا فهو ضروري البطلان) أي وان لم يكن هذا مراد عباد من قوله فقوله ضروري البطلان عند أولي العلم والاتقان كما يشهد به ماذكروه من الحجج والبرهان ثم ينبغي التنبيه هنا لامرين أحدهما أن صرف قول عباد ومن وافقه عن ظاهره الى أن يكون المراد به كما عليه التصريف يفون انما يتم اذا كان عباد ومن وافقه قائلين بأنه لابد مع ذلك من الوضع كما ذكر الاسنوي أنه مقتضى كلام الآمدي في النقل عنهم أما اذا كانوا مصرحين بأنه يفيد المعنى بذاته لمناسبة ذاتية بينهما من غير احتياج الى وضع كما قررناه آنفا ونقله في المحصول عن عباد وقال الاصفهاني انه الصحيح عنه فلا يتم وهو ظاهر ثانيهما أنه يطرق ما عليه التصريفيون ماذكره المحقق الشريف من أنه لايخفى أن اعتبار التناسب بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات يتأتى في بعض الكلمات وأما اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر أنه متعذر فالظن باعتباره في جميع كلمات اللغات * المقام الخامس في بيان أن المعنى الموضوع له اللفظ هل هو الذهني أو الخارجي أو الاعم منهما وقد تعرض المصنف لهذا بقوله (والموضوع له) اللفظ (قيل الذهني دائما) كأنه يعني سواء كان له وجود في الذهن بالادراك وفي الخارج بالتحقق كالانسان أو في الذهن لا في الخارج كبحر زئبق وسواء كان اللفظ مفردا أو مركبا وهذا مختار الامام الرازي ووجهه أما في المفرد فلاختلاف اللفظ لاختلاف الذهني دون الخارجي فانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه حجرا سميناه به فاذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طائرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا أنه انسان سميناه به وهذا آية على أن الوضع للذهني وأما في المركب فلأن قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بأن زيدا قائم وهو أمر ذهني ان طابق كان صدقا والا كان كذبا لا على قيام زيد في الخارج والا كان صدقا وامتنع كذبه وليس كذلك وأجيب عن الاول بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما هو كذا وعن الثاني بأنا لانسلم أنه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته للخارجي قطعية وهو ممنوع لجواز أن تكون ظنية كالغيم الرطب للمطر فيتخلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كذبا ثم يلزم هذا القول أن لاتكون دلالة اللفظ على الموجودات في الخارج مطابقة ولا تضمنا وأن لا يكون استعماله فيها حقيقة (وقيل) المعنى الموضوع له اللفظ هو (الخارجي) وممن عزى اليه هذا أبو اسحق الشيرازي في شرح اللمع والظاهر أن هذا فيما لمعناه وجود ذهني وخارجي لاذهني فقط ثم قد تضمن رد وجه ما قبله وجهه (وقيل) المعنى الموضوع له اللفظ هو (الاعم) من الذهني والخارجي ونص الاصفهاني على أنه الحق

في شرحيهما المحصول ولا يصح أن يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الاعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لايكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احالة لصورة المسئلة فان الكلام فيما اذا كلف بفعل وكان متوقفا على شئ لاقدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لايمنع التكليف والا لم يتحقق تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لابد أن يكون مقدورا للمكلف الا ما قلناه قال الاصفهاني وضابط المقدور أن يكون ممكنا للبشر لكن ذكر الآمدي في الاحكام أن المقدور احترازا عن حضور الامام والعدد في الجمعة (قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى وتقرير الدليل من وجوه أحدها أنه اذا كان مكلفا بالمشروط لايجوز له تركه واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه و يلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط و بجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثاني ماذكره ابن الحاجب أنه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال

الثالث ما ذكره في المحصول ان الامر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في
التكليف مع أن الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف

في المفرد فالانسان مثلا موضوع للحيوان الناطق أعم من أن يكون موجودا في الذهن أو في الخارج والوجود عينا أو ذهنا خارج عن مفهومه زائد على الماهية كما أن كونه واحدا أو كثيرا زائد عليه وما تقدم من اطلاق الحجر والطائر والانسان على الجسم الواحد المرئي من بعيد ثم قريب انما هو باعتبار اعتقاد أنه في نفس الامر كذلك لا باعتبار أنه موجود في الذهن أو في الخارج قال وأما المركب الخبري فانما يفيد حكم المتكلم بأن النسبة بين الطرفين ايجابية أو سلبية واقعة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يحتمل التصديق والتكذيب وأما الانشائية فموضوعة لانشاء مدلولها واثباته وليس لها خارج حتى يفيد اظهاره وأما سائر المركبات فحكمه حكم المفردات (ونحن) نقول اللفظ موضوع (في الاشخاص للخارجي) أي في الاعلام الشخصية للمعنى الخارجي وهو المسمى المتشخص في الخارج كما يبعد أن يذهب أحد الى خلافه وقوله (ووجوب استحضار الصورة للوضع لا ينفيه) جواب عن دخل مقدره أن الوضع للشيء فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته في الذهن عند ارادة الوضع فحينئذ ما وضع اللفظ له هو الصورة الذهنية لا العينية وتوضيح الجواب أن هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي وظاهر أن هذا لا ينافي كون الوضع له وكيف ينافيه وهو طريق اليه (ونفيناه) أي ونفينا نحن في أوائل بحث المطلق من هذا الكتاب الوضع (للماهيات الكلية سوى علم الجنس على رأي) وهو رأي الفارقين بينه وبين اسم الجنس في المعنى بأن علم الجنس كأسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن واسم الجنس كأسد موضوع للفرد الشائع في أفراده وسيقول المصنف ثمة ان الفرق بينهما هكذا هو الاوجه * واعلم أن هذا موهم بأن ثم من يقول بأن علم الجنس لم يوضع للحقيقة المتحدة في الذهن ولم أقف عليه بل الظاهر أن لا خلاف في أن علم الجنس موضوع للماهية وانما الخلاف في اسم الجنس كما سنشير اليه في المطلق وعلى هذا ينبغي حذف على رأي أو زيادة اسم الجنس قبله (بل) نقول اللفظ في غير الاعلام الشخصية والجنسية موضوع (لفرد غير معين فيما أفراده خارجية أو ذهنية) هذا والذي يظهر أن ما كان واضعه الله تعالى ومسماه مدرك في الذهن محقق في الخارج فهو موضوع لمسماه الخارجي كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة الآية فان العرض في هذا انما يكون لما له وجود في نفس الامر وقد تقرر أن مسميات الاسماء التي وضعها الله تعالى لها وعلمها آدم هي المعروضات وما الظاهر أن الله تعالى وضعه لمعنى مدرك في الذهن غير موجود في الخارج فهو موضوع لذلك في الذهن وما كان واضعه غيره تعالى فمنه ما هو موضوع للشخص الخارجي كالعلم الشخصي ومنه ما هو موضوع للماهية الكلية الذهنية كالعلم الجنسي ومنه ما هو موضوع لفرد غير معين أي شائع في جنسه وهو اسم الجنس النكرة كما ذكره المصنف والله سبحانه أعلم

* المقام السادس في بيان طرق معرفة اللغات أعني معرفة كون اللفظ الفلاني موضوعا للمعنى الفلاني وقد أشار اليه بقوله (وطريق معرفتها) تنحصر في أمور ثلاثة أحدها (التواتر كالسماء والارض والحر والبرد) لمعانيها المعروفة (وأكثر ألفاظ القرآن) لمعانيها (منه) أي مما ثبتت لها بالتواتر كما ذكره في المحصول وغيره وكذا أكثر ألفاظ الاحاديث النبوية كما ذكره الاصفهاني وغيره (والتشكيك فيه) أي هذا النوع بأن أكثر الالفاظ دورانا على الالسن لفظ الله وقد وقع الخلاف فيه أسرياني هو أم عربي وعلى أنه عربي أموضوع هو ابتداء من غير اشتقاق أو مشتق وعلى الاول أللذات من حيث هو أو لبعض المعاني أو للمفهوم الكلي أو الجزئي وعلى الثاني هل هو من أله أو من وله أو من غيرهما فما الظن بغيره من الالفاظ وبأن الرواة أخذوا ذلك من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز وبأنهم معدودون كالخليل والاصمعي

به اذ ذاك تكليفا بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا أنه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه أن يأتي بالشرط ثم بالمشروط وأما الثاني فيحتمل أمرين وأحدهما هو المراد فلذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه (قوله قيل يختص) أي اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصا بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض الاحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي ألزمتمونا به فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت المقدمة بمجرد الامر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن ايجاب المقدمة خلاف الظاهر قال في المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع

ما يثبته اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفي ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة (٧٧) وجود الشرط دون حالة عدمه فانه يخالف بما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال (تنبيه مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة أو عقلا كالمشي للحج أو العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحدة ونسي وستر شيء من الركبة لستر الفخذ) أقول اعلم أن الامام جعل هذا فرعا وجعله المصنف تنبيها وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه أما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبيه فالمراد منه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وههنا كذلك لان توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعا أو عقلا فلما لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفطن وتنبه لذلك وأما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك وإما من جهة العقل كالمشي للحج هكذا ذكره المصنف والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني أن يتوقف عليها

والاصمعي لم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم (سفسطة في مقطوع) به أي مكابرة لما علم قطعيا باخبار من يمنع العقل تواطؤهم على الكذب أنه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق قائله الجواب لانه كانكار البديهيات (والآحاد) أي وثانيها اخبار الآحاد (كالقر) أي كاخبارهم بأن القر بضم القاف وتشديد الراء اسم للبرد والتكأكؤ اسم للاجتماع والافرنقاع اسم للافتراق الى غير ذلك مما لا يكون كثير الدوران في الكلام وهذا لا يضره أيضا التشكيك بشيء مما تقدم لانه يكفي فيه الظن وهو غير قادح فيه (واستنباط العقل من النقل) أي وثالثها أن يستنبط العقل من مقدمتين نقليتين حكما لغويا (كنقل أن الجمع المحلى) بأداة التعريف للجنس (يدخله الاستثناء) المتصل لأي فرد أو أفراد تراد (وأنه) أي الاستثناء المتصل المذكور (اخراج بعض ما يشمله اللفظ) فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين أن الجمع المحلى يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد تراد (فيحكم) العقل (بعمومه) أي الجمع المذكور بضميمة حكمه بأنه لو لم يكن عاما متناولا لجميع الافراد لم يجز فيه ذلك والمخلص أن العقل يدرك من الثانية أن كل ما يدخله الاستثناء فهو عام فتضم هذه النقلية الى الاولى فينتج أن الجمع المحلى باللام عام ومن هنا قال الفاضل العبري لو بدلت الثانية بهذه وجعلت الثانية دليلا عليها لكان أظهر في المطلوب ثم الآمدي وابن الحاجب لم يفرداهذا بالذكر لانه كما أشار اليه القاضي عضد الدين وأوضحه المحشون لا يخرج عن الاولين اذ لا يراد بالنقل ما يكون مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك اذ صدق المخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وانه عقلي لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل وقد اتفقوا على أن الاستعانة بالعقل لا يشترط أن تكون بمقدمة من القياس بل المراد أن يكون للنقل فيه مدخل وهذا كذلك وكأن المصنف انما أفرده كالبيضاوي لامتيازه عنهما بأن ما يثبت به لا يثبت ابتداء بمنطوق العبارة بل يثبت لازمالها بخلافهما ثم حيث كان في الحقيقة مندرجا فيهما فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فتنبه لذلك (أما العقل) (الصرف) بكسر الصاد أي الخالص (فبمعزل) بفتح الميم وكسر الزاي أي بمكان بعيد عن أن يستقل بمعرفة اللغات لانها أمور وضعية ممكنة والعقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس الى ذاته فلا بد من انضمام أمر آخر اليه ليجزم بأحد طرفيه ولا يتصور فيما نحن بصدده الا النقل على أسلوب ما تقدم فكان الطريق فيه ذلك ثم نبه على ما هو المراد بنقلها بقوله (وليس المراد) من نقلها (نقل قول الواضع كذا لكذا) أي اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني (بل المراد من نقلها) (توارث فهم كذا) أي المعنى الفلاني (من كذا) أي اللفظ الفلاني فان ذلك علامة واضحة على أن العلاقة بين ما وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لبعد توارث ذلك مع انتفاء الوضع (فان زاد) الطريق النقلي المعرف لها على هذا المقدار بنحو اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني (فذاك) أي فبها ونعمت لما فيه من زيادة الوضوح بالنص الصريح عليه والا فلا ضير * المقام السابع في أن القياس هل يجري في اللغة بمعنى أنه يكون طريقا مثبتا لها وقد أشار المصنف اليه مفسرا لما هو محل الخلاف ومبينا لما هو المختار فقال (واختلف في القياس أي اذا سمي مسمى باسم فيه) أي في ذلك المسمى (معنى يخال اعتباره في التسمية) أي يظن كون ذلك المعنى سببا لتسمية ذلك المسمى بذلك الاسم (للدوران) أي لاجل دوران التسمية بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما فيرى أنه ملزوم التسمية وانها لازمة له فأينما وجد توجد (ويوجد) أي والحال أنه يوجد ذلك المعنى (في غيره) أي غير ذلك المسمى أيضا (فهل يتعدى الاسم اليه) أي الى ذلك الغير (فيطلق) ذلك الاسم (عليه) أي على ذلك الغير (حقيقة كالمسمى نقلا) أي كما أطلق الاسم على ذلك

المسمى الذى ثبت اطلاقه عليه نقلا لا تعدية أولا يتعدى الاسم اليه بل يخص حقيقة ذلك المسمى وانما يطلق اذا أطلق على غيره مجازا (كالخمر) فانها اسم للنئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقة (على النبيذ) من الانبذة المسكرة كما يطلق على النئ من ماء العنب المذكور الحاقاله به فى الاسم المذكور (للخامرة) أى للمعنى الذى هو التخمير للعقل وهو تغطيته المشترك بينهما الذى دارت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما فان التخمير للعقل مالم يوجد فى ماء العنب لا يسمى خمرا بل يسمى عصيرا وخلا واذا وجد فيه سمى بها (أو يخص) هذا الاسم الذى هو الخمر (بخامر هو ماء العنب) المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ لانتفاء تلك الذات (والسارق) أى ومثل السارق فانه اسم للآخذ مال الحى خفية من حرز لا شبهة له فيه فهل يطلق حقيقة (على النباش) وهو من يأخذ كفن الميت خفية من القبر بعد دفنه كما يطلق على الآخذ المذكور الحاقاله به فى الاسم المذكور (للاخذ خفية) أى لهذا المعنى المشترك بينهما الذى دارت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما فان الآخذ لمال الحى مجاهرة لا يسمى سارقا بل يسمى مكابرا أو غاصبا واذا وجد المعنى المذكور يسمى سارقا أو لا يطلق حقيقة على النباش لانتفاء تلك الذات (والزانى) أى ومثل الزانى فانه اسم للمولج آلته فى قبل آدمية حية محرمة عليه بلا شبهة فهل يطلق (على اللائط) الحاقاله به فى الاسم المذكور للايلاج المحرم الذى هو المعنى المشترك بينهما الذى دارت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما أو لا يطلق حقيقة على اللائط لانتفاء تلك الذات فالمشهور أن فى هذه المسئلة قولين أحدهما أن القياس يجرى فى ذلك وهو مختار ابن سريج وابن أبى هريرة وأبى اسحق الشيرازى والامام الرازى ونقل ابن جنى أنه قول أكثر علماء العربية ثانيهما المنع وهو قول أكثر الشافعية منهم امام الحرمين والغزالى والآمدى وعامة الحنفية واليه أشار بقوله (والمختار نفيه) أى كون القياس طريقا مثبتا للغة (قالوا) أى المثبتون الحجة (الدوران) أى دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما كما بينا فدل على اعتباره لان الدوران يفيد ظن العلية (قلنا) فى جوابهم (افادته) أى الدوران ذلك (ممنوعة) فان فى كونه طريقا صحيحا لاثبات المطلوب خلافا يأتى فى مسالك العلة والحنفية على منعه فهذا المنع على طريقتهم ومن اقتفاها (و بعد التسليم) لصحته طريقا مثبتا للمطلوب كما هو طريقة غيرهم وتنزلا منهم (ان أردتم) بقولكم دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما أنه دار معه (مطلقا) أى فى كل محل بأن ثبت عن العرب أن الاسم لما فيه ذلك المعنى كائنا ما كان (فغير المفروض) محلا للنزاع لان المفروض محلاله أن الاسم اذا كان موضوعا لمسمى ثم رأينا فيه معنى يناسب أن يكون سبب تسميته بذلك الاسم ووجدنا ذلك المعنى فى مسمى غيره فهل يعدى ذلك الاسم الى الغير أيضا حكما على اللغة أم لا وهذا الذى ذكرتم ليس كذلك (لان ما يوجد فيه) ذلك المعنى من المسميات (حينئذ) أى حين يكون ثابتا عنهم كون الاسم موضوعا لما فيه ذلك المعنى يكون (من أفراد المسمى) بذلك الاسم أفاد الاستقراء لكلامهم أو النقل عنهم أن الاسم لمشترك معنوى ينطبق عليها وهو ما فيه ذلك المعنى كما فى تسمية زيد فى ضرب زيد فاعلا لكون تتبع كلام العرب أفاد أن كل ما أسند الفعل أو شبهه اليه وقدم عليه على جهة قيامه به يسمى فاعلا وتسميته ضاربا بالنقل لهم أن اسم الفاعل اسم لذات قام بها الفعل وهذا لا نزاع فى صحة اطلاقه على ما وجد فيه ذلك المعنى وان لم يسمع اطلاقه على ذلك الفرد بعينه لان هذا وضع وتوقيف منهم على ذلك لا أن بعض أفراده مسكوت عن تسميته فيقاس على غيره منها فى ذلك ثم كما أنه لا يسمع دعوى قياس بعض أفراد مسمى فى حكم تناولها بطريق العموم على بعض فى ذلك لا يسوغ سماع دعوى قياس تسمية بعض أفراد مسمى باسم موضوع للمعنى الشائع فيها على بعض فى التسمية

به كما قدمناه لانه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضا وجوب ستر شئ من الركبة لتحقق ستر الفخذ وانما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه فى المحصول وهو أن الاول قد كان الواجب فيه متميزا عن المقدمة ولكن طرأ عليه الابهام والثانى لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلا لاجل ما بينهما من التقارب وللك أن تفرق أيضا بأن الواجب فى الاول ملتبس بالمقدمة وأما الثانى فلا غير أنه لا يمكن عادة الا بفعله

قال (فروع * الاول لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما * الثانى لو قال احدا كما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين احداهما لكن ما لم يعين لم تتعين * الثالث الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم يجز تركه) أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للاصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التى يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب وتفريع الاول والثانى واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتى وستعرف الجميع * الفرع الاول اذا اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا جميعا على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعا احداهما لكونها أجنبية والاخرى لاشتباهها بالاجنبية ووجه تفريعه أن الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما فسد بذلك

المصنف تحريمهما بالكف عنهما لان تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه وهذا الذى يشير اليه لاتحقيق فيه فان المراد بتحريم الاجنبية أيضا انما هو الكف لاتحريم ذاتها ﴿الفرع الثانى﴾ اذا قال لزوجتيه احداكما طالق قال فى المحصول فيحتمل ان يقال

بذلك الاسم بجامع أن ليس أحدهما بأولى من الآخر فى ذلك فى الفصلين مع انتفاء شرط القياس وهو أن يكون المقيس غير منصوص عليه فان كلا من هذين الامرين فى هذين الفصلين ثابت بعين اللفظ (أو فى الاصل فقط) أى أو أردتم بقولكم دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فى المقيس عليه كالخمر فى النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد لافى غيره من الحال سلمنا كون الامر فيه كذلك كما قدمناه ثم (منعنا كونه) أى الدوران فى الاصل (طريقا) مثبتا لتسمية الشئ باسم لمسمى فيه معنى يناسب تسميته به وقد وجد ذلك المعنى فى ذلك الشئ (هنا) أى فى هذه المسئلة لجواز أن يكون الاسم موضوعا للمجموع من ذلك المعنى وتلك الذات فيكون الخمر موضوعا للمجموع النيء من ماء العنب المخامر للعقل فيكون المعنى حينئذ جزء العلة المركبة منه ومن عين المحل لاعلة مستقلة فلا يستلزم وجود المعنى فقط وجود الاسم ثم لما كان من أدلة المثبتين القياس ثبت شرعا فيثبت لغة لان المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك فى معنى يظن اعتباره بالدوران أشار اليه والى دفعه بقوله (وكونه) أى القياس (كذلك) أى طريقا صحيحا (فى الشرعيات) العمليات (للحكم الشرعى) أى لتعديته فيهما من محل الى محل (لايستلزمه) أى كونه طريقا صحيحا (فى الاسم) أى فى تعديته الاسم لمسمى لغة الى آخر لم يعلم تسميته به لغة أيضا (لانه) أى قياس مالم ينص عليه من الشرعيات العمليات على مانص عليه منها لاثبات الحكم المنصوص فيما لم ينص عليه لمشاركته اياه فى المعنى المصحح لتعديته اليه كما يعرف فى محله ان شاء الله أمر (سمعى تعبدبه) أى تعبدنا الشارع به فى ذلك بشروط (لا) أنه أمر (عقلى) يستوى فيه الممكنات من الشرعيات واللغويات وغيرهما فلا يكون دليلا الا فى الشرعيات العمليات خاصة وأيضا انما كان القياس حجة فيها بالاجماع اذ خلاف الظاهرية غير قادح ولا اجماع هنا وبهذا ظهر أن ليس المعنى الموجب للقياس فى الشرعى واللغوى واحدا (ثم) ان قيل مجرد تجويز كون الاسم موضوعا للمجموع من الوصف والذات لايقتضى ترجح كونه كذلك حتى يمنع صحة كون الوصف علة بمفرده فيمنع من اطلاق الاسم على مافيه ذلك فيقال (تجويز كون خصوصية المسمى معتبرة) فى تسمية المسمى بذلك الاسم (ثابت بل ظاهر) أى مظنون (بثبوت منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل ومالا يحصى) من أسماء مسميات فيها معنى يناسب تسميتها بها فيما يوجد فيه ذلك المعنى من غيرها حتى انهم لايطلقون الادهم الذى هو اسم للفرس الاسود على غيره مما هو أسود ولا الابلق الذى هو اسم للفرس المخطط بالبياض والسواد على غيره مما هو مخطط بهما ولا القارورة التى هى اسم لمقر المائعات من الزجاج على ماهو مقر لها من غيره ولا الاجدل الذى هو اسم للصقر لقوته على غيره مما له هذا الوصف ولا الاخيل الذى هو اسم لطائر به خيلان على غيره مما به ذلك ولا السماك الذى هو اسم لكل من كوكبين مخصوصين مرتفعين على ماله السموك من غيرهما الى غير ذلك مما يتعذر على البشر احصاؤه فان هذا المنع مما يفيد ظاهرا أن ذوات المسميات التى بها هذه المعانى جزء من علة تسميتها بهذه الاسماء والا لم يكن لمنعهم وجه فى الظاهر (فظهر) من هذا (أن المناط) لتسمية المسمى باسمه المخيل كونه له باعتبار مافيه من المعنى (فى مثله) أى هذا النوع هو (المجموع) من الذات والوصف المخصوصين (فاثباته) أى اللغة حينئذ (به) أى بالقياس اثبات (بالاحتمال) المرجوح وفى بعض النسخ بحتمل بصيغة المصدر الميمى ولاشك فى أن اثبات اللغة بالاحتمال المرجوح غير جائز اتفاقا لانه حكم بالوضع بمجرد الاحتمال ثم يقع القياس ضائعا وكان الاولى ذكر هذه الجملة عقب قوله منعنا كونه طريقا هنا لانها جواب عن ايراد مقدر على سند مقدر لهذا المنع كما رأيت فتأمله ثم قيل هذا الاختلاف فى نفس الالفاظ واطلاقها على مسميات أخر لافى أحكامها فانها تثبت

بيقاء حل وطئهما لان الطلاق شئ معين فلا يحصل الا فى محل معين فاذا لم يعين لايكون الطلاق واقعا بل الواقع أمر له صلاحية التأثير فى الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر فى المنتخب مثله أيضا وقد جزم المصنف بالثانى مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولانقلا بل حكى احتمالين على السواء وتفريع هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما أن احدى المرأتين فى الصورة الاولى ليست محرمة بطريق الاصالة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثانى فانهما فى ذلك سواء ولهذا خيرناه وأيضا فانه ليس قادرا على ازالة التحريم فى الاول بخلاف الثانى (قوله والله يعلم الخ) جواب عن سؤال مقدر ذكره فى المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التى سيعينها الزوج بعينها فتكون هى المحرمة والمطلقة فى علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا هذا حاصل ماقاله الامام وهو اعتراض على ماذكره أولا من حلهما جميعا

واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لانه اذا تقرر عما قاله ان احداهما مطلقة والاخرى مشتبهة بها تحرمان جزما كما تقدم فى الفرع الذى قبله ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضا على القائل الآخر وهو الذاهب الى التحريم لانه على وفقه لا على عكسه

بالقياس بلاخلاف وقيل فى الحقيقة لا المجاز والظاهر كما قال الاصفهانى أنه فى الالفاظ وأحكامها
والحقيقة والمجاز ثم ثمرة الخلاف تظهر فى الحدود فى الجنايات المذكورة فالقائل بالقياس يجوز التسمية
ويثبت حد الخمر والسرقة والزنا فى شارب النبيذ والنباش واللائط بالنصوص الواردة فيها وتناولها لما
يلحق بها ومن لا يقول بالقياس لا يجوز التسمية ولا يثبت الحدود المذكورة فيها لعدم تناول النصوص
اياها ذكره الشيخ سراج الدين الهندى فى شرح البديع وعند العبد الضعيف فى الشق الثانى نظر فان
الشافعية النافين للقياس فيها مصرحون بثبوت الحدود فى هذه الجنايات المذكورة ووجوهه بالايخلو
من نظر كما يعرف فى موضعه * المقام الثامن فى أقسام اللفظ وهى ضربان ما يخرجه القسمة الاولى
له وما يخرجه غيرها ولما كان تقديم الضرب الاول أولى أشار اليه مبينا الحيثية المقتضية له فقال (واللفظ
ان وضع لغيره) أى لغير نفسه بأن وضع لمعنى (فمستعمل وان) فرض أنه (لم يستعمل) قط فى ذلك المعنى
ليكون حقيقة أو فى معنى غيره فيكون مجازا (والا) أى وان لم يوضع لغيره بل وضع لنفسه (فمهمل وان)
فرض أنه (استعمل) استعمالا ما (كديز ثلاثة) برفع كليهما على الابتدائية والخبرية فان ديز لفظ مهمل
لعدم وضعه لمعنى وقد استعمل محكوما عليه بأنه ثلاثة أحرف فى هذا الاستعمال (وبالمهمل) أى وباستعمال
المهمل فى نفسه (ظهر وضع كل لفظ لنفسه) وضعا علميا كما صرح به (كوضعها لغيره) أى كما ظهر وضع
بعض الالفاظ لغير نفسه مع ذلك بالاستعمال الفاشى له فى غير نفسه فأعاد الضمير الى بعضها المفهوم مما
تقدم بمعونة السياق وأنث الضمير الراجع اليه بناء على اكتسابه التأنيث من المضاف اليه ولا يقال لم
لا يجوز أن يكون استعمال اللفظ فى نفسه مجازا وفى غيره حقيقة فلا يلزم أن يكون كل لفظ وضع لنفسه
كما وضع بعضها لغيره (لان المجاز يستلزم وضعا للمغاير) أى لانا نقول المجاز غير ممكن لانه يستلزم وضعا
للشئ المغاير له لما تقرر من أن المجاز يقتضى سابقة الوضع لغير المتجوز فيه لانه استعمال اللفظ فى غير ما وضع
له (وهو) أى الوضع للمغاير (منتف فى المهمل) اذ الفرض أنه لم يوضع لغير نفسه (ولعدم العلاقة) بين
ما اللفظ باعتباره حقيقة وما اللفظ باعتباره مجاز فى المستعمل وأما فى المهمل فبطريق أولى لانه لم يوضع
لغيره أصلا فالاول خاص بالمهمل والثانى بالنسبة الى المستعمل ولا تحقق للمجاز بدون تحقق علاقة صحيحة
بينه وبين الحقيقة قال المصنف رحمه الله فصار استعماله فى نفسه لا يجوز مجازا سواء كان موضوعا لغيره
أو لا لعدم العلاقة المعتبرة فانما يجوز كل منهما حقيقة اهـ قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وعليه
أن يقال لم لا يجوز أن يكون استعمال اللفظ الموضوع لغيره فى نفسه مجازا لوجود سابقة الوضع للمغاير
والعلاقة المصححة لذلك وهى الاشتراك الصورى بينهما أو المجاورة فانه لما كان اللفظ موضوعا لمعناه
مستعملا فيه مرتسما معه فى الخيال حصل بينهما مجاورة صالحة لأن تجعل علاقة كما صرح به الاصفهانى
فليتأمل فان قيل فعلى هذا يصير اللفظ الموضوع لغيره مشتركا كالفظيا لوضعه لغيره ولنفسه فيجب
التوقف فيما هو المراد به قبل الحكم عليه مثلا اذا لم توجد قرينة تعين أحدهما كما هو شأن المشترك
اللفظى فى الاستعمال لكن تبادر المغاير عند ذكره حتى يحكم بأنه المراد منه قبل أن يظهر أنه كذلك
بالحكم عليه أو ليس كذلك بالحكم على نفسه كما أشار اليه بقوله (ويجب كون الدلالة على مغاير قبل
المسند) المفيد ذكره لاحدهما ينفى ذلك فالجواب أولا بمنع صيرورة اللفظ مشتركا كما اصطلاحا بمجرد هذا
وثانيا سلمنا أنه مشترك وما ذكرتم من التبادر لا ينفيه لانه لم ينشأ من عدم وضعه لنفسه بل مما قال (لعدم
الشهرة وشهرة مقابله) أى عدم شهرة الوضع فى الوضع لنفسه وشهرة الوضع فى مقابل الوضع لنفسه وهو
الوضع لغيره بل قد أنكر الوضع لنفسه كما سيأتى وجاز أن يشتهر اللفظ الذى له وضعان فى أحد مفهوميه
فيتبادر

وجوابه ما ذكره المصنف وهو أن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هى عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لأنه الواقع اذ لو علمه متعينا مع أنه
غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى اذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج ما لم يعين المطلقة لم تتعين فى
نفسها واذا لم تتعين فيعلمها
الله تعالى غير متعينة
وان كان يعلم أن هذه هى
التى ستعين وأما كونه
يعلمها متعينة حتى تكون
هى المطلقة فلا واذا علمت
توجيه الاعتراض وعلمت
جوابه علمت أن الواقع فى
المنهاج خطأ فان هذا
اعتراض على الاباحة وهى
غير مذكورة فيه وكأن
المصنف توهم أنه اعتراض
على التحريم لذكره عقبه
فى المحصول والحاصل وهو
غلط سببه عدم التأمل
﴿الفرع الثالث﴾ القدر
الزائد على الواجب الذى
لا يتقدر بقدر معين كمسح
الرأس والطمأنينة وغيرهما
لا يوصف بالوجوب على
ما جزم به المصنف لانه يجوز
تركه وفى المحصول والمنتخب
أنه الحق وفى الحاصل أن
مقابله خطأ وهذه المسئلة
فيها اختلاف شهير عندنا
واضطراب فى كلام من
يفتى بكلامه وقد ذكرت
نظائر المسئلة والاضطراب
الواقع فيها وفوائد الخلاف
فى باب صفة الوضوء من
كتاب الجواهر ثم ذكرته
أيضا أبسط من ذلك فى
التناقض الكبير المسمى
بالمهمات وهو الكتاب
الذى لا يستغنى عنه ووجه
تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالبا عن حصول زيادة فيه فتكون هذه
الزيادة مقدمة العلم بحصوله ولك أن تقول اذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجبا كستر شئ من الركبة

وأنظاره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء الا به اللهم الا أن يريد نفي كونها مقدمة قال (الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن

فيتبادر عند اطلاقه (ولما كان) وضع اللفظ لنفسه (غير قصدي) أي غير مقصود بالذات (لان الظاهر أنه) أي وضع اللفظ لنفسه (ليس الا تجوز استعماله ليحكم عليه نفسه) بما يسوغ الحكم به عليه حتى كأن هذا الوضع في المعنى هو قول الواضع جوزت أن تذكر هذه الالفاظ ليحكم على ذواتها بما يصح عليها مهملة كانت أو مستعملة فوضعها لنفسها هو هذا التجويز فقط بخلاف وضعها لغيرها فان المقصود به افادة الاحكام الكائنة لها في مواقع الاستعمال كما سيأتي بيانه قريبا (لم يوضع) للفظ كائنا ما كان (الالقاب الاصطلاحية) أي المنسوبة الى اصطلاح الاصوليين (باعتباره) أي هذا الوضع لانتفاء مقتضياتها الاصطلاحية حينئذ (فلم يكن كل موضوع للغاير مشتركا) مع أنه لابد له من وضعين لنفسه ولغيره (ولم يسم باعتباره) أي هذا الوضع (علما ولا اسم جنس ولا دالا بالمطابقة) ولا بالتضمن ولا بالالتزام لكن يطرق عموم هذا المنع المنع بالنسبة الى الموضوع لغيره اذا استعمل لنفسه فانه وقع التصريح بمجازيته كما ذكره الاصفهاني وتقدمت الاشارة اليه وأطلق بعضهم عليه العلم كما ستسمعه على الاثر من هذا * ثم اعلم أنه لما تصدى المحقق التفتازاني في حاشية الكشاف لتحقيق معاني الافعال على وجه أفاد التصريح بانقسام الوضع الى لغيره ولنفسه ثم تعقبه المحقق الشريف في حاشيته على الكشاف أيضا بأن دلالة الالفاظ على أنفسها ليست مستندة الى وضع أصلا لوجودها في الالفاظ المهملة بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها أسماء لان الكلمات بأسرها متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن لفظها بل هو جار في المهملات كقولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى كونها موضوعة بازاء نفسها وضعا قصديا أو غير قصدي مكابرة في قواعد اللغة على أن اثبات وضع غير قصدي لا يساعده نقل ولا عقل وما وقع في عبارة بعضهم من أن ضرب ومن وأخواتهما أسماء لالفاظها الدالة على معانيها وأعلام لها فكلام تقريبي قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام في تحصيل المرام والتحقيق أنه اذا أريد اجراء حكم على لفظ مخصوص فان تلفظ به نفسه لم يحتج هنالك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه وحضوره بذلك في ذهن السامع عما يدل عليه ويحضره فيه فالالفاظ كلها متشاركة في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها أنفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا أو كان ولم يتلفظ به فينتصب هنالك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه اه وكان كشف الغطاء عن المراد بوضعه لنفسه كما أفاده المصنف وأوضحناه رافعا للخلاف في المعنى أشار أولا الى التعقب المذكور مع زيادة في توجيهه ثم ثانيا الى الخروج عن عهدته فقال (والاعتراض بأنه) أي وضع اللفظ لنفسه (مكابرة للعقل بل ولا وضع) للفظ لنفسه (لاستدعائه) أي الوضع (التعدد) ضرورة استلزامه موضوعا وموضوعا له ولا تعدد على تقدير وضع اللفظ لنفسه بل كيف يتصور أن يكون اللفظ نفسه مدلوله والدال لابد أن يكون غير المدلول (ولانه) أي الوضع (للحاجة) الى افادة المعاني القائمة بالنفس وغيرها (وهي) أي الحاجة المذكورة انما تحصل (في المغاير) أي اللفظ الموضوع لغيره لا لنفسه (مبني على ظاهر اللفظ) أي على ما يظهر من اطلاق لفظ الوضع اصطلاحا كما يعطيه قوة كلام المعترض (وما قلنا) من أن المراد بوضعه لنفسه انما هو الاذن في الاخبار عن ذاته (محاص منه) أي من هذا الاعتراض اذ هذا المراد لا ينفيه عقل ولا نقل ولا المعترض أيضا كما رأيت وأجيب عن استدعائه التعدد بأن تغاير الاعتبار كاف في كون الشيء دالا ومدلولا ويجاب عن انحصار الحاجة في المغايرة بالمنع ثم قصارى المعترض أنه يمنع تسمية هذا المراد بالوضع نظرا الى ما هو المتبادر منه عند اطلاقه ومثله مشاحة لفظية يدفعها أنه لا مناقشة في مثله من الامور الاصطلاحية والله سبحانه وتعالى أعلم فهذا ما يتعلق بالقسمة الاولى للفظ ولنشرع من

قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا الموجب قد يغفل عن نقيضه قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة) أقول هذه هي المسألة المعروفة بأن الامر بالشيء نهي عن ضده وفيها ثلاث مذاهب مشهورة ممن حكاها امام الحرمين في البرهان أحدها أن الامر بالشيء هو نفس النهي عن ضده فاذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه أمرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالامر بالشيء نهي عن جميع أضداده بخلاف النهي عن الشيء فانه أمر بأحد اضداده وشرط كونه نهيا عن ضده أن يكون الواجب مضيقا كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لانه لابد أن ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه موسعا وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الافادة عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الآمدي وكذا الامام وأتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الامر بالشيء نهي عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد

هنا في بيان الاقسام اللاحقة للفظ المستعمل من حيثيات مختلفة فنقول (والمستعمل) من حيث الافراد والتركيب (مفرد ومركب) لما يعلم من تعريفهما ثم تعريفهما لغة هو المقصود بالذات وأنت اذا تأملته رأيت على اعتباره تقديم المفرد أولى فلا جرم أن قال (فالمفرد ماله دلالة) على معنى (لاستقلاله بوضع) أى لاستبداد ماله دلالة على معنى وهو اللفظ بوضعه لذلك المعنى (ولا جزء منه) أى مما له هذه الدلالة كائن (له) أى الجزء المذكور دلالة (مثلها) أى الدلالة المذكورة بأن يدل بالاستقلال على معنى لوضع ذلك الجزء لذلك المعنى (والمركب ماله ذلك ولجزئه) أى ماله دلالة بالاستقلال على معنى بالوضع له ولجزئه أيضا دلالة بالاستقلال على معنى بالوضع له ثم لا يشترط فى دلالة الجزء على المعنى أن تكون ثابتة له على الدوام بل يكفى ثبوتها له فى أصل الوضع (ولم نشرط كونه على جزء المسمى) أى ولم نشرط فى المفرد بدل ولا جزء منه له مثلها قولنا ولا جزء منه يدل على جزء المسمى ولا فى المركب بدل ولجزئه مثلها قولنا ولجزئه دلالة وضعية على جزء المسمى كما شرطه المنطقيون لاختلاف الاصطلاحين (فدخل نحو عبد الله) حال كونه (علما فى المركب) لكونه دالا على معناه العلمى بوضع مستقل ودلالة كل من جزأيه اللذين هما عبد والاسم الشريف على معنى بوضع مستقل وان لم تكن هذه الدلالة مرادة لهما فى هذه الحالة وكما دخل فى المركب المركب الاضافى علما دخل فيه سائر المركبات من المزجى والتوصيفى والعددى والاسنادى أعلاما ولعله انما قال نحو عبد الله اشارة الى هذه وقال علما لانه اذا لم يكن علما كان مركبا اتفاقا (وخرج) أى ولم يدخل فى المركب (يضرب وأخواته) بل هى داخلة فى المفرد قال المصنف رحمه الله قوله وأخواته يشمل المبدوء بالهمزة والنون والياء والمذاهب فيه ثلاثة المذكور هنا وهو الحق أن الكل مفرد ومقابله كون الكل مركبا ونسب الى الحكماء والتفصيل قول ابن سينا ان المبدوء بالياء مفرد وغيره مركب وجه الحكماء أنه يدل جزؤه وهو حرف المضارعة على موضوع معين فى غير ذى الياء وغير معين فى ذى الياء وجوابه ما سنذكر من منع دلالة الجزء أعنى حرف المضارعة بانفراده على شئ بل المجموع دال على المجموع وليس لحرف المضارعة وضع على حدته ولا وجه للتفصيل اهـ يعنى موجبا له ثم انما لم يدخل المضارع مطلقا (لانه) أى المضارع موضوع (لمجرد فعل الحال أو الاستقبال) أولهما على سبيل الاشتراك اللفظى على اختلاف الاقوال فيه (لموضوع خاص) يعنى لفعل المتكلم وحده ان كان بالهمزة وله مع غيره ان كان بالنون ولفعل المخاطب ان كان بالتاء ولفعل الغائب ان كان بالياء وضعا تضمنيا فليس شئ منها كلمتين بوضعين فهى مفردات (بخلاف ضربت) بتثليث التاء فانه مركب لدلالته على اسناد الفعل الى المتكلم أو المخاطب أو المخاطبة بوضع مستقل ودلالة جزئه الذى هو الفعل على حدث مقترن بزمان قبل زمان الاخبار بوضع مستقل ودلالة جزئه الذى هو التاء على متكلم أو مخاطب أو مخاطبة مسند اليه بوضع على حدة كما أشار اليه بقوله (لاستقلال تائه بالاسناد) وان لم تكن مستقلة فى اللفظ (بخلاف تاء تضرب) سواء كانت للمخاطبة أو الغائبة فانها ليست بدالة على مسند اليه بوضع على حدة بل ولا على غيره من المعانى على سبيل الاستقلال فيكون مفردا لانه ليس لجزئه دلالة على معنى بوضع مستقل وسيأتى الرد على جعله مركبا (وقيد المنطقيون) فى كلا تعريفى المفرد والمركب (دلالة الجزء بجزء المعنى وقصدها) فالمفرد عندهم ما ليس للفظه جزء دال على جزء معناه المقصود والمشهور صدقه على أربعة أقسام ما لا جزء للفظه كهمزة الاستفهام وما للفظه جزء لكن لا دلالة له على معنى أصلا كزيد وما للفظه جزء دال على معنى لكن المعنى ليس جزء المعنى المقصود من اللفظ حال الاطلاق الخاص له كعبد الله علما فان كلا من عبد وان دل على العبودية ومن الاسم الشريف وان دل على الالوهية ليس

المندوب الا المصنف فانه عبر بقوله وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذا من غيره من كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فان المصنف قد لا يراه وذلك لانا اذا قلنا ان الامر بالشئ نهى عن ضده فهل يكون خاصا بالواجب فيه قولان شهيران حكاهما الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدى وغيره والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الاصحاب تبعا لصاحب الحاصل وأما الامام فى المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهيى فأنت طالق ثم قال قومى فقعدت ففى الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعى فى الشرح الصغير وفى المسئلة اختلاف فى الترجيح مذكور مبسوطا فى المهمات (قوله لانه جزؤه) أى الدليل على أن وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم فى موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل وممن نبه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه اذا قال السيد مثلا لعبده اقعد

جزء المعنى المقصود من جملة اللفظ فى هـذه الحالة وهو الذات المشخصة وما لفظه جزء دال على جزء المعنى المقصود الا أن دلالته غير مقصودة كالحيوان الناطق علما على شخص انسانى فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص والماهية الانسانية مجموع مفهومى الحيوان والناطق فالحيوان مثلا دال على جزء المعـنى المقصود لانه دال على مفهومـه ومفهومه جزء الماهيـة الانسانيـة وهى جزء المعنى الذى هو الشخص الانسانى فيكون مفهومـه أيضا الشخص الانسانى لان جزء الجزء جزء لكن دلالة الحيوان على مفهومه ليست مقصودة حال العلمية لان المراد من اللفظ علما المعـنى العلمى وانما خص هذين القسمين بالذكر حيث قال (فعبد الله مفرد والحيوان الناطق لانسان) أى اسما الفرد من أفراده مفرد أيضا حال كون كل منهـما علما كما ذكرنا وصرح به سالفا فى عبد الله فيعلم به تقييدهما به أيضا هنا والا كانا مركبين عنـد الكل لان هـذين مما عسى أن يتوهم كونهما مركبين وفيهما أيضا تظهر ثمرة اختلاف الاصطلاحين بخلاف الاولين والمركب عندهـم ما دل جزؤه على جزء معناه المقصود وصدقه على ما عدا ما يصدق عليه المفرد وهو ظاهر (والزامهم) أى المنطقيين (بتركيب نحو مخرج) وضارب وسكران كما ذكره ابن الحاجب (غير لازم) لهم لان المقتضى لهـذا الالزام إما ظن أن هـذه الكلمات تدل على معنى وكلا من جوهرها ومن الهيئة الحاصلة من الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض يدل على جزء ذلك المعنى أو كلا من الحـروف الاصلية منها ومن الحـروف الزوائد فيها يدل على جزء ذلك المعنى فان كان المقتضى لهـذا هو الاول كما أشار اليـه بقوله (فعلى اعتبار الجزء الهيئة) أى فأما عدم لزوم هذا الالزام لهم بناء على اعتبار الملزم الجزء المنسوب اليه الدلالة على جزء المعنى (لتصريحهم بالمسموع بالاستقلال) أى لذكرهم بأن مرادهم بالاجزاء الالفاظ المرتبة فى السمع المسـتقلة بذلك أى التى بحيث يسمع بعضها قبل وبعضها بعـد وان نوقشوا فى هـذه الارادة من الحد (ولان الكلام فى تركيب اللفظ) أى فى تركيب لفظ مع لفظ (ظاهر) لان الهيئة مع المادة ليست بألفاظ مرتبـة فى السمع مسـتقلة بذلك ولا يتصور الترتيب بينها وبين المادة بل هما مسموعان معا وهى صفة عارضة للفظ وان كان المقتضى له الثانى كما أشار اليـه بقوله (وعلى اعتباره) أى وأما عدم لزوم هـذا الالزام لهم بناء على اعتبار الملزم الجزء المنسوب اليه الدلالة على جزء المعنى (الميم) فى مخرج (ونحوه) أى ونحو الميم كالالف فى ضارب (فلمنع دلالته) أى الجزء بهذا التفسير على جزء المعنى المراد (بل) الدال على مجموع المعنى المراد فى هذه الالفاظ هو (المجموع) من الحروف الاصول والزوائد من غـير وضع الجزء بازاء الجزء الا أن لقائل أن يقول يلزمهم القول بتركيب مخرج ونحوه اذا كان الموجب لقولهم بتركيب أضرب ونحوه ما فيـه من الزوائد مع باقى الحروف كما هو أحـد الوجهين لهم فى تركيب الفعل المضارع لان الميم فى مخرج والالف فى ضارب من حيث الدلالة على المعنى الزائد على المصدر ليسا بأدل من كل من حروف المضارعة فى دلالتها على معان من المتكلم وغـيره عندهـم وقد قالوا بتركيب أمثلة المضارع فكذا هـذه اذ لا فارق مؤثر بين القبيلين على هـذا التقدير كما يمكن أن يقلب هذا بأن يقال يلزمهم القول بافراد أمثلة المضارع حيث قالوا ان مخرجا وضاربا ونحوهـما مفردات لان الدال على المعنى المراد فى هـذه مجموعها ولا جزء منها يدل على جزء ذلك المعنى فكذا فى أمثـلة المضارع المذكورة (وجعل تضرب) بالتاء المثناة من فوق للمخاطب أو الغائبة (مركبا ان كان للاسـناد) أى ان كان هـذا الجعل لعلة اسناد معناه (الى تائه فخلاف أهل اللغة) لاجماعهم على أن لا اسناد الى حرف من حروف المضارعة وكيف لا وكون الشئ مسندا اليه من خواص الاسماء وحروف المضارعة حروف مبان فضلا عن أن تكون حروف معان فضلا عن أن تكون

فمنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود أحدهما مناف له بذاته أى بنفسـه وهو عدم القعود لان المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضـد كالقيام مثـلا أو الاضطجاع وضابطـه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجـه منافاته بالاسـتلزام أن القيام مثـلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القـعود فلو حصـل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضـدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القـعود يدل على النهـى عن الاضداد الوجودية كالقيام مثـلا بالالتزام والذى يأمر قـد يكون غافـلا عنها هكذا ذكره الامام فى المحصـول وغيره وفى المسئلة قول آخر أن المنـافاة بين الضـدين بالذات اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضـه لانه جزؤه لقائـل أن يقول ان أراد بذلك أنه يدل على المنع من اضـداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهيـة الوجوب بل جزؤه المنع مـن الترك وان أراد به انه دال عـلى المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف أن الدال على الوجوب دال عـلى المنع من الـترك لانه جزؤه والا خرج الواجب عـن كونه واجبا بل النزاع فى دلالته على المنع من أضـداده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم إما فساد الدليل أو نصبه فى غير محل النزاع واذا أردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقا للمدعى فقـل الامر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع

أسماء (أوالمستكن) أى وان كان الجعل المذكور لعلة تركبه مع المستتر فيه من أنت للمخاطب وهى للغائبة (فماذكرنا) أى فجوابه ماتقدم قريبا من أن المضارع انما هو موضوع لفعل الحال أو الاستقبال لموضوع خاص من متكلم أو مخاطب أو غائب لا لأنه مع اسناده الى الضمير المستتر فيه وليس الكلام الا فيه مع قطع النظر عن اسناده الى شئ وهذا هو المراد بقوله (ولذالم يركب أضرب ويضرب فى زيد يضرب) ونضرب وان كان فى كل منها ضمير مستكن هو أنا وهو ونحن وانما قيد يضرب بكونه فى زيد يضرب لانتفاء كون يضرب فى يضرب زيد مركبا بطريق أولى لخلوه من الضمير المستكن لاسناده الى الاسم الظاهر (وجواب مركبه) أى الفعل المضارع للغائب فى هذه الصورة (منهم) أى المنطقيين (ماذكرنا) فلم يكن حاجة الى زيادته ثم انما قال منهم لان ابن سينا منهم لم يقل بتركيبه بل نص الفاضل الابهرى على أنه لم يذهب أحد من المنطقيين الى أن يضرب للغائب مركب وان اعترض به بعضهم الزاما لكن فى كلام القاضى عضد الدين اشارة الى أنه لافرق فى هذا المعنى بين المضارع للغائب وغيره على ماتوهمه ابن سينا كماذكره المحقق التفتازانى وجزم به ومعلوم أن من حفظ حجة على من لم يحفظ لا بالعكس لكن بقى أن يقال انما يلزم انتفاء كون يضرب وأخواته مركبة عندهم لانتفاء التعليلين المذكورين أن لو كانا أو أحدهما مساويا للمدعى ولا علة له غيرهما وليس كذلك لم لا يجوز أن يكون المضارع عندهم مركبا لكون حروف المضارعة فيه أجزاء مسموعة مرتبة دالة على المعانى المذكورة كما صرحوا به وذكرناه آنفا وكونها عندكم معشر أهل اللغة ليست أجزاء لانها لم توضع وضعا مستقلا لهذه المعانى بل الصيغ التى هى فى أوائلها كل منها بمجموعها وضع بازاء مجموع المعنى من غير وضع للجزء بازاء الجزء عندكم وماوقع فى بعض عبارات أهل العربية من أن الياء للغائب والتاء للمخاطب والهمزة للمتكلم وحده والنون له مع غيره فمحمول على التسامح والتساهل عندكم كماذكره الاصفهانى فى شرح الكافية لا يضرنا فى اثبات أنها أجزاء لها دالة على جزء المعنى المقصود منها على اصطلاحنا اذ لا نشترط فى تحقق الجزء سوى كونه مسموعا مرتبا دالا على جزء المعنى المقصود وللوضع فيه مدخل وقد وجد هذا فى هذه الاحرف ودار معها وجودا وعدما على أن الاستراباذى الشهير بالرضى ذهب فى شرح الكافية الى أن المضارع مركب من كلمتين حروف المضارعة ومابعدها صارتا فى شدة الامتزاج ككلمة واحدة ومن ثمة سكن أول أجزائه فأعرب اعرابها قلت ويستفاد من هذا دفع ماقيل الزوائد فى المضارع وان دلت على معنى لكن هذا القدر لا يقتضى التركيب وانما يقتضيه أن لو كان الباقى منه يدل على الباقى من المعنى وليس كذلك فانه لا يمكن الابتداء به فأقل مافى الباب أنه لا يكون لفظا دالا على أنه قد أجيب بمنعه فان المركب يكفى فيه دلالة جزء واحد وأما دلالة الباقى من اللفظ على الباقى من المعنى فمما لا يقتضيه حد المركب قلت وبهذا أيضا يندفع ماقيل تعريف المفرد يقتضى أن يكون إن قام زيد مفردا لان جزأه وهو القاف من قام وكذا الزاى من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى أن يقيد بالجزء القريب فتنبه له ثم هذا اصطلاح ولا مناقشة فيه باصطلاح غير أهله نعم يلزمهم على هذا القول بتركيب مخرج وضارب ونحوهما مالم يبدوا مانعا منه والشأن فى ذلك والظاهر بعده والله سبحانه أعلم (وينقسم كل من المفرد والمركب) الى ماتقف عليه ولا علينا أن نبدأ ببيان أقسام المركب لقلتها بالنسبة الى أقسام المفرد (فالمركب ان أفاد نسبة تامة) وهى تعلق لاحد جزأيه بالآخر يفيد المخاطب معنى يصح السكوت عليه (بمجرد ذاته) أى مع قطع النظر عن لاحق به يحصل لهذه الافادة أومانع منها (فجملة) أى فهو جملة اسمية ان بدئ باسم كزيد قائم وان زيدا عالم وفعلية ان بدئ بفعل نحو قام محمد

من الاضداد بالالتزام وهو المدعى (قوله قالت المعتزلة) أى استدلت المعتزلة على أن الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده بأن الموجب للشئ قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيا عنه لان النهى عن الشئ مشروط بتصوره ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهرى قال ومصدره غفلة وغفولا وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم امكان الايجاب للشئ مع الغفلة عن نقيضه لان المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الايجاب بدونه لاستحالة وجود الشئ بدون جزئه واذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصورا للترك لا محالة وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما تقدم * الثانى سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهيا عنه فانه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أى مالا يتم الواجب الا به فانه واجب كما تقدم مع ان الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض قال (السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافا للغزالى لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج) أقول اذا أوجب الشارع شيأ ثم نسخ وجوبه فيجوز الاقدام عليه عملا بالبراءة الاصلية كما أشار اليه فى المحصول فى آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان أيضا دالا على الجواز كما سيأتى تقريره فدلالته على

وياعبد

وياعبد الله وان أكرمتني أكرمتك ويقال لهذه شرطية وأمامك أو في الدار من زيد أمامك أو في الدار وفاقا للبصريين ومن وافقهم في تقديرهم مثله بنحو حصل أو استقر ويقال لهذه ظرفية وخلافا للكوفيين في تقديرهم اياه بنحو حاصل أو مستقر فجعلوه من قبيل المفرد وأغرب ابن السراج بجعله قسما برأسه لا من المفرد ولا من الجملة (أو ناقصة) أي وان أفادت نسبة ناقصة وهي تعلق لاحد جزأيه بالآخر غير مفيد ما يصح السكوت عليه بمجرد ذاته (فالتقييدي) أي فهو المركب التقييدي لتقييد كل من جزأيه بالآخر والناقص لنقصان نسبته عن نسبة الاول فيشمل سائر المركبات حاشا الاسنادي (ومفردا أيضا) أي وهو مفرد أيضا في اصطلاح النحويين لان المفرد عندهم مقول بالاشتراك اللفظي على هذا كما هو مرادهم به في تقسيم خبر المبتدا الى مفرد وجملة وعلى ما أشار اليه استطرادا بقوله (وكذا في مقابلة المثنى والمجموع) كما هو ظاهر تقسيم الاسم اليه واليهما وفي مقابلة المثنى والمجموع جمع سلامة لغير المؤنث كما هو مرادهم به في باب الاعراب بالحركات الثلاث (والمضاف) أي وعلى ما هو في مقابلة المضاف الى غيره والمشبه به كما هو مرادهم به في قولهم المنادى المفرد المعرفة يبنى على ما يرفع به فان قيل يشكل هذا باسم الفاعل في حد ذاته كقائم فانه يفيد نسبة ناقصة مع أنه ليس بمركب تقييدي فالجواب ما أشار اليه بقوله (ونحو قائم) من الصفات في حد ذاته (لا يرد) على المركب (لانه مفرد) لصدق تعريف المفرد عليه (وأيضا) ليس بمفيد نسبة ناقصة وضعا بل هو وضعا (انما يدل على ذات متصفة) بالمعنى الذي اشتق هو منه (فتلزم النسبة) أي نسبته الى شيء آخر (عقلا) ضرورة أن الوصف لابد أن يقوم بموصوف (لا مدلول اللفظ) أي لا أن النسبة المشار اليها مقصودة الافادة من لفظه مدلوله فلا نسبة وضعية فيه من حيث هو لا تامة ولا ناقصة ثم لو قيل ينبغي أن يكون اسم الفاعل المخبر به عن المبتدا المسند الى ضمير يرجع اليه مع الضمير جملة كالفعل اذا كان كذلك لقيل في جوابه (وحال وقوعه) أي اسم الفاعل (خبرا في نحو زيد قائم نسبته الى الضمير) المستتر فيه وهو الراجع الى زيد (ليست تامة بمجرد ذاته) أي قائم (بل التامة) نسبته (الى زيد) فلا ينبغي أن يكون مع ضميره جملة (ولذا) أي ولكون نسبة قائم الى الضمير المستتر فيه ليست بتامة (عد) قائم (معه) أي مع ضميره (مفردا) لا جملة كما هو قول المحققين على ما في شرح التسهيل لمصنفه وعلله ابن الحاجب في أمالي المسائل المتفرقة بوجهين الاول أن الجملة هي التي تستقل بالافادة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه واسم الفاعل مع ضميره ليس كذلك بدليل أنه يختلف لفظه باختلاف العوامل وهو حكم المفردات وعبر ابن مالك عن هذا بقوله لتسلط العوامل على أول جزأيه الثاني أن وضعه على أن يكون معتمدا على من هو له لان وضعه على أن يفيد في ذات تقدم ذكرها فيستقل مع المعتمد عليه بالافادة فاستعماله مبتدأ مستقلا بفاعله خروج عن وضعه اهـ على أن منهم من يقول بأن الفعل مع مرفوعه عند التحقيق ليس بجملة حال كونه خبرا أيضا قال والا يلزم أن يكون في نحو زيد قام أبوه خبران وهو باطل بالضرورة لكن لما كان الفعل مع مرفوعه حال كونه منفردا جملة تامة استصحبوا اطلاق الجملة عليه حال كونه خبرا للمبتدا تسمية للشيء باسم ما كان عليه والمشتق لما لم يكن مع مرفوعه جملة تامة ضرورة احتياجه الى ضميمة أخرى لم يجعلوه جملة وهذا هو الذي اعتمده الاصفهاني في وجه الفرق بين كون الفعل مع مرفوعه جملة دون اسم الفاعل مع مرفوعه هذا كله على اصطلاح النحويين (وعلى المنطقيين) أي وأما على اصطلاحهم (في اعتباره) أي اعتبارهم الضمير (الرابطة) الغير الزمانية في القضايا الحملية ليرتبط بها المحمول بالموضوع وهي عبارة عن وقوع النسبة أو لا وقوعها سمي بها لدلالته على النسبة الرابطة بينهما تسمية للدال باسم المدلول ويكون اسم الفاعل في نحو زيد قائم ليس بجملة (أظهر)

الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية أو الاباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفى وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي وقد صرح به المصنف في آخر المسألة وهو الذي صرح الغزالي أيضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وصورة المسألة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا (قوله لان الدال) أي الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه واذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا لانه اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام وأيضا فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم

المدعى الا بزيادة أخرى تأتى فى الجواب عن اعتراض الغزالى ومع تلك الزيادة أيضا فليس مطابقا للدعوى كما سيأتى ايضاحه (قوله قيل
الجنس الخ) هذا يحتمل أن يكون ابطالا (٨٦) للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلا للغزالى وتقرير الاول أن يقال لانسلم ان الناسخ
لا ينافى الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة التى فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا واليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهرى * اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة فى وجوده فى الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وفى ذلك يقول بعضهم

أيا من حياتى جنس فصل وصاله ... ومن عيشتى ملزوم لازم قربه
أيوجد ملزوم ولا لازم له ... محال وجنس لم يقم فصاله به

فثبت أن الناسخ ينافى الجواز * التقرير الثانى أن يقال الدليل على أن الجواز لا يبقى وذلك أن كل فصل فهو علة الخ ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما واليه أشار بقوله قلنا لا أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذكور فى الكتب الحكمية ويحتمل ان يكون المراد لا نسلم ان هذا الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز لانهما حكمان شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة

لانتفاء الاسناد اليه أصلا كما نبه عليه بقوله (فاسناده) أى اسم الفاعل على اصطلاحهم (ليس الا الى زيد) لا الى هو الرابطة لانها غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لانها نسبة يرتبطان بها معقولة من حيث انها حاصلة بينهما آلة لتعرف حالهما فلا يكون معنى مستقلا يصلح أن يكون محكوما عليه أو به ففائدتها كما قال (وهو) أى الضمير فى المثال المذكور هو الذى (يفيد أن معناه) أى اسم الفاعل محمول (له) أى لزيد (والا استقل كل بمفهومه) أى والا لو كان الضمير فى مثل هذه القضية غير مفيد هذا استبد كل من الموضوع والمحمول بمفهومه عن الآخر (فلم يرتبط) كل منهما بالآخر فينتفى كونهما قضية بل يكونان من قبيل تعداد الالفاظ التى حقها أن ينعق بها والفرض خلافه (وغاية ما يلزم) من هذا (طرده) أى اعتبار الضمير (فى الجامد) من الاخبار كما فى المشتق منها لعين هذا المعنى (وقد يلتزم) طرد اعتبار الضمير فى الجامد أيضا (كالكوفيين) فانهم على أن خبر المبتدا مشتقا كان أو غير مشتق فيه ضمير ويتأولون غير المشتق بالمشتق ليتحمل الضمير فيتأولون زيد أسد بشجاع وأخوك بمواخيك وغيرهما بما يناسبه من المشتقات بل عن الكسائى أن الجامد يتحمل الضمير وان لم يؤول بمشتق وقد يعزى الى الكوفيين والرمانى أيضا وهو غير المشهور عنهم ثم فى شرح التسهيل لمصنفه وهذا وان كان مشهورا انتسابه الى الكسائى دون تقييد فعندى استبعاد اطلاقه اذ هو مجرد عن الدليل والاشبه أن يكون حكم بذلك فى جامد عرف لمسماه معنى ملازم لا انفكاك عنه كالاقدام والقوة للاسد والحرارة والحمرة للنار اهـ فيتحصل أن تحمل الجامد الضمير بنظرين التأويل بالمشتق وهو المشهور عن الكوفيين والبقاء على مدلوله ولمح المعنى الملازم لمسماه وهو الذى ينبغى أن يحمل عليه قول الكسائى وقال الاستراباذى وأما الجامد فان كان مؤولا بالمشتق نحو هذا القاع عرفج كله أى غليظ تحمل الضمير وان لم يكن مؤولا به لم يتحمله خلافا للكسائى وكأنه نظر الى أن معنى زيد أخوك متصف بالاخوة وهذا زيد متصف بالزيدية أو محكوم عليه بكذا وذلك لان الخبر عرض فيه معنى الاسناد بعد أن لم يكن فلا بد من رابط وهو الذى يقدره أهل المنطق بين المبتدا والخبر فالجامد كله على هذا متحمل للضمير عند الكسائى لكنه لما لم يشابه الفعل لم يرفع الظاهر كالمشتق واذا لم يجر على ذلك الضمير تابع لخفائه فاذا لا ضير فى التزام ملتزم لهذا الذى عليه الكوفيون بل لما عليه الكسائى (وان كان) التزام طرده عند المنطقيين (على غيرهم معهم) أى على خلاف طريق الكوفيين فان المنطقيين لا يلتزمون تحمل المشتق له فضلا عن الجامد بل ان كان ملفوظا فيها ويسمون القضية حينئذ ثلاثية وان كان غير ملفوظ لشعور الذهن به قالوا هو محذوف للعلم به وسموا القضية حينئذ ثنائية نعم الشأن فى صلاحية الضمير المستكن دليلا على الربط اذ عليه أن يقال الربط أمر خفى فينبغى أن يكون دليله ظاهرا والضمير المستتر ليس كذلك والى هذا مع افادة ما عدل اليه أشار بقوله (ولخفائه والدال ظاهر) أى والحال أن الدال ينبغى أن يكون ظاهر الدلالة على المدلول (قيل الرابط) للخبر بالمبتدا (حركة الاعراب) كما ذكره المحقق التفتازانى فى شرح الشمسية فانها ضمة ظاهرة فى آخر الاسم المفرد المعرب ويلحق بها فى هذا ما يقوم مقامها من واو وألف لان الظاهر أن الواضع كما وضع الالفاظ لافادة المقاصد الباطنة وغيرها وضع الاعراب لافادة المعانى الطارئة على بعضها بالتركيب توفية لكمال المقصود مع الاختصار لكن كما قال (ولا يفيد) كون الدليل على الربط حركة الاعراب فى سائر القضايا (اذ تخفى) هذه الحركة (فى المبنى والمعتل) مقصورا كان أو منقوصا بل وفى المعرب بها اذا وقف عليه بالسكون (والاظهر أنه) أى الرابط بينهما (فعل النفس) وهو الحكم النفسى بالخبر على المبتدا ثبوتا أو نفيا (ودليله) أى فعل النفس هذا لانه أمر مبطن لا يوقف عليه الا بتوقيف من الرابط (الضم الخاص) أى التركيب الخاص

الموضوع

للآخر الثانى سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هـذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان أحدهما الحرج على الترك والثانى عدم الحرج عليه فاذا زال الاول خلفه الثانى وهذا الثانى استفدناه من الناسخ لانه (٨٧) أثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الامر والثانى زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هى المندوب أو المباح هكذا ذكره فى المحصول وهو معنى ما قاله المصنف واستفدنا من كلامه أنه اذا نسخ الوجوب بقى إما الاباحة أو الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره قال صاحب الحاصل وفى هذه المسئلة بحث دقيق ولعله يشير الى شئ من هذا أو الى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة فى المحصول ولا فى مختصراته وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى العموم من ذلك ما اذا وجد المنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالاحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما أشار اليه الغزالى فى الوسيط وهو ما اذا أحال المشترى البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحوالة تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الاخذ والمنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز وهذه المسئلة قد أشار اليها الآمدى وابن الحاجب بقولهما المباح ليس بجنس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع قال (السابعة الواجب

الموضوع نوعه لافادة ذلك الربط لعمومه وأما الحركة (فعند ظهورها) لفقد مانع منه (يتأكد الدال) لتعدده حينئذ (والا) أى وان لم يظهر لمانع (انفرد) الضم الخاص بالدلالة على ما بينهما من الربط وبه كفاية (واعلم أن المقصود من وضع المفردات ليس الا افادة المعانى التركيبية) لانها الكافلة ببيان المرادات الدنيوية والاخروية التى هى المقصودة بالذات من وضع الالفاظ لا المعانى الافرادية لها للزوم الدور على هذا التقدير لتوقف فهمها حينئذ على افادة الالفاظ لها وهى متوقفة على العلم بوضع الالفاظ لها وهو متوقف على فهم المعانى المفردة فان قيل فمثل هذا يجيء فى إفادتها النسب والمعانى التركيبية أيضا لان فهمها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ لها وهو يتوقف على فهمها أجيب بمنع توقف افادتها المعانى التركيبية على العلم بكون الالفاظ موضوعة لتلك المعانى المركبة بل العلم بالنسب والتركيبات الجزئية يتوقف على العلم بالوضع وهو يتوقف على العلم بالنسب والتركيبات الكلية فلا يلزم الدور هذا وذهب غير واحد منهم الاصفهانى الى أن الحق أن وضع الالفاظ المفردة لمعانيها المفردة ليفيد أن المتكلم أرادها منها عند استعمالها ووضع الالفاظ المركبة لمعانيها المركبة ليفيد أن المتكلم أرادها منها عند استعمالها الا أن المقصود من استعمال المتكلم الالفاظ المفردة لمعانيها المفردة التوصل به الى افادة النسب والتركيبات لانها المتكفلة بجدوى المخاطبات وهو حسن لا محذور فيه (والجملة خبر إن دل على مطابقة خارج) أى والمركب الذى هو جملة خبر إن فهم منه نسبة بين طرفيه مطابقة للنسبة التى بينهما فى نفس الامر بأن تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين (وأما عدمها) أى مطابقة النفسية للخارجية بأن كانت احداهما ثبوتية والاخرى سلبية (فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ انما يجوز العقل أن مدلوله) أى اللفظ (غير واقع) بأن يكون المتكلم كاذبا وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن الخبر من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق وأما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون أن الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه من حيث هو لا يمتنع عقلا أن لا يكون مدلوله ثابتا فى الخارج لا أن احتمال عدم الثبوت مدلول له لان دلالة الالفاظ على معانيها وضعية لا عقلية تقتضى استلزام الدليل للمدلول استلزاما عقليا يستحيل التخلف كما فى دلالة الاثر على المؤثر (والا) أى وان لم يدل المركب الذى هو الجملة على مطابقة خارج بان كان لا خارج لنسبته (فانشاء ولا حكم فيه) لانه من قبيل التصور وفسر الحكم بقوله (أى ادراك أنها) أى نسبته (واقعة أولا) دفعا لتوهم أن يراد به هنا النسبة فانه مما يقال بالاشتراك اللفظى عليهما وعليه فيفرع أن يقال (فليس كل جملة قضية) لصدق الجملة على الخبر والانشاء لافادة كل منهما نسبة تامة بمجرد ذاته وعدم صدق القضية على الانشاء لانه لا يصح أن يقال لقائله انه صادق فيه أو كاذب لعدم الخارج لنسبته وكل قضية جملة (والكلام يرادفها) أى الجملة (عند قوم) من النحويين منهم الزمخشرى كما هو ظاهر المفصل (وأعم) منها مطلقا (عند الاصوليين كاللغويين) أى كما عندهم لنقل الآمدى فى الاحكام عن أكثر الاصوليين والامام الرازى فى المحصول عن جميعهم أن الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام قال صاحب البديع فهو اذن ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد فما انتظم أى تألف والتأليف وان كان حقيقة فى الاجسام لكنه يطلق على المتألف من الحروف تشبيها بها كالجنس والباقى كالفصل فخرج عن الحروف والمراد حرفان فصاعدا المتألف من حرف واحد وحركته وبالمسموعة المكتوبة والمعقولة وبالمتواضع عليها المهمل وبالصادرة عن مختار المسموعة من الجمادات وبواحد الصادرة عن أكثر من مختار واحد كما لو صدر بعض حروف الكلمة من واحد والبعض من آخر فانه لا يسمى كلاما قال واختلف فى

والا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين احداهما الكعبي وأتباعه والثانية الفقهاء فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب (قوله قلنا لا) أي لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل لان فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام واذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه

اطلاق لفظ الكلام على كلمات مجتمعة غير منتظمة المعاني كزيد بل في فقيل يسمى كلاما لان كلا من كلماته وضع لمعنى ويسمى كلاما عندهم فالمجموع أولى وقيل لا يسمى كلاما ذكره سراج الدين الهندي في شرحه قلت والاول هو المتجه وفي الصحاح الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير فهذه النقول تفيد اطلاق الكلام على الكلمة الواحدة عند الفريقين والظاهر أن الجملة لا يقال عليها عندهم وانما يقال على الكلمتين فصاعدا فاذن الكلام أعم منها مطلقا وهي أخص منه مطلقا لكن يلزم من هذا الذي قاله الاصوليون أن لا يطلق الكلام عندهم على لفظ الامر الذي على حرف واحد مثل ق وع اذا لم يكن علما وفيه بعد اللهم الا أن يقال يطلق عليه الكلام لكن لا مع قصر النظر عليه بل مع ملاحظة كلمة أخرى مقدرة فيه وهو الضمير المستتر فيه ولا بدع في ذلك فكثيرا ما يعطى للمقدر حكم الملفوظ ثم لا يضر في أعميته اطلاق الجملة على مثل هذا أيضا ثم يلزم من قول الفريقين أن الكلام باصطلاح اللغويين أعم منه باصطلاح الاصوليين ولا ضير في ذلك وقول البديع وأهل اللغة المركب من كلمتين بالاسناد مراده بهم النحويون كما صرح به شارحوه نعم ان سلم قول ابن عصفور الكلام في أصل اللغة اسم لما يتكلم به من الجمل سواء كانت مفيدة أو غير مفيدة عكر هذا بالنسبة الى ما تقدم عن أهل اللغة لان ظاهره أن الكلام والجملة متساويان لكن لعل ما تقدم أثبت والله سبحانه أعلم (وأخص) منها مطلقا وهي أعم منه مطلقا (عند آخرين) منهم ابن مالك ومشى عليه الاسترابادي وذكر المحقق التفتازاني أنه الاصطلاح المشهور فقالوا الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي وكان مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته أولا فالمصدر والصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليس أصليا والجملة الواقعة خبرا أو وصفا أو حالا أو شرطا أو صلة أو نحو ذلك جملة وليست بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته وقال ابن هشام والصواب أنها أعم منه اذ شرطه الافادة بخلافها ولهذا تسمعهم يقولون جملة الشرط جملة الصلة وكل ذلك ليس مفيدا فليس كلاما اه وهذا كما ترى يفيد أن المقتضى لخصوص الكلام اشتراط الافادة فيه دون الجملة لا اشتراط كون الاسناد مقصودا لذاته فيه دونها وهذا موافق لظاهر قول سيبويه على ما يفيده قول ابن مالك وقد صرح سيبويه في مواضع كثيرة من كتابه بما يدل على أن الكلام ما يطلق حقيقة الا على الجمل المفيدة اه فيتلخص أن المراد باشتراط الافادة في الكلام اشتراطها فيما يطلق عليه حالة اطلاقه عليه وأن الافادة لا تشترط في الجملة أصلا ثم على هذا قال القائلون بالترادف بينهما ان كلاهما لا يقال حقيقة اصطلاحية الا على ما اشتمل على الاسناد المفيد وقولهم جملة الشرط والصلة ونحوهما لا يلزم منه عدم اشتراط الافادة فيها لم لا يجوز أن يكون هذا من تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه أو باعتبار الصورة ونظيره تسميتهم المضارع الداخل عليه لم المقتضية قلبه ماضيا مضارعا بأحد هذين الاعتبارين وحينئذ لا يلزم أن يكون القول بأن الجملة أعم من الكلام اصطلاحا هو الصواب لاحتاجوا الى الجواب فليتأمل * وقد آن الشروع في بيان انقسامات اللفظ المفرد وان لم يكن بعض أقسامه خاصا به كما عسى أن ننبه عليه في مواضعه فنقول (وللمفرد باعتبار ذاته ودلالته ومقايسته لمفرد آخر ومدلوله واستعماله واطلاقه وتقييده انقسامات) خمسة بعدة هذه الاعتبارات التي أولها اعتبار الذات وآخرها اعتبار الاستعمال (في فصول) خمسة بعدتها أيضا وأما الاطلاق والتقييد فهما من جملة أوصاف بعض أقسام انقسامه بالاعتبار الرابع كما سترى فالوجه اسقاطهما هنا (الفصل الاول) في انقسام اللفظ المفرد باعتبار ذاته من حيث انه مشتق من غيره أولا وجميع ما تضمنه هذا الفصل مما اختص به غير الحنفية وأماهم فاكتفوا بالاشارة الى ما يهمهم منه فيما يكونون بصدده ثم حيث كان المشتق لا يعلم

فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبي وهكذا أجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم في خصال

من حيث هو مشتق إلا بعد معرفة الاشتقاق فلا علينا أن نصدر هذا الفصل ببيانه ثم أتى على مافيه فنقول الاشتقاق اصطلاحا يقال على أمور * أحدها على ما حرره العبد الضعيف غفر الله تعالى له وفاقا للبصريين موافقة غير مصدر له في الحروف الاصول مرتبة وفي المعنى مع زيادة فيه على المصدر كضرب وضارب فالمصدر مشتق منه والآخر مشتق فاذا اعتبر من حيث إنه صادر من الواضع احتيج الى العلم به لا الى عمله فعرف بحسب العلم فيقال هو أن يوجد بين مصدر وغيره موافقة في الحروف الاصول مرتبة وفي المعنى مع زيادة فيه على المصدر فيعرف ارتداد غير المصدر الى المصدر وأخذه منه واذا اعتبر من حيث الاحتياج الى عمله عرف باعتبار العمل فيقال هو أخذ لفظ من مصدر بحروفه الاصول مرتبة ومعناه مع زيادة فيه عليه * ثانيها موافقة لفظين في الحروف الاصول غير مرتبة مع موافقة أو مناسبة في المعنى كجذب والجبذ * ثالثها مناسبة لفظين في الحروف الاصول والمعنى كالثلب والثلم والنعيق والنهيق وتسمى هذه صغيرا وكبيرا وأكبر وقد تسمى أصغر وصغيرا وأكبر وقد تسمى أصغر وأوسط وأكبر ولا مشاحة والاول أشهر ثم لما كان المراد بالاشتقاق عند الاطلاق هو الاول وهو حظ الاصولي كما سينبه المصنف عليه قسم اللفظ المفرد باعتباره فقال (هو مشتق ما وافق مصدرا بحروفه الاصول ومعناه مع زيادة) فما وافق مصدرا شامل للمطلوب وغيره وبحروفه الاصول ومعناه أى معنى المصدر وهو الحدث الخاص مخرج لما وافق مصدرا بحروفه الاصول لا بمعناه كضرب بمعنى بين بالنسبة الى الضرب بمعنى السير في الارض أو بمعناه لا بحروفه كنصر بمعنى أعان بالنسبة الى الاعانة والمراد موافقته في جميعها مع ترتيبها بأن يشتمل المشتق على مثل جميعها كذلك كما في الاصل لفظا أو تقديرا فلا يشكل عليه نحو خف من الخوف فان الواو مقدرة وانما سقطت بعد انقلابها ألفا لعارض التقاء الساكنين وكأنه لم يذكر الترتيب للعلم به بقرينة ومعناه وقيد الحروف بالاصول وهي ما تقابل بالفاء والعين واللام لئلا يخرج عنه نحو الاستباق من السبق فانه لا وجود للزوائد في السبق فضلا عن الموافقة فيها ونحو دخل من الدخول ومع زيادة يعني في المعنى سواء كان في اللفظ زيادة أم لا كفرح من فرح كما ذكره المصنف هنا حاشية ونبه على وجه الزيادة بقوله (هي فائدة الاشتقاق) فهي علة غائية له في المعنى ثم فرع عليه (فالمقتل) حال كونه (مصدرا) ميميا (مع القتل أصلان مزيد) وهو المقتل (وغير مزيد) وهو القتل هذا اذا لم يعتبر في المقتل زيادة تقوية في معناه الثابت للقتل (وان اعتبر به) أى بالمقتل (زيادة تقوية) في معناه الثابت للقتل (فمشتق منه) أى فالمقتل مشتق من القتل حينئذ لموافقته اياه في حروفه الاصول بترتيبها ومعناه مع زيادة المقتل في المعنى على القتل بالتقوية فيه وفي اللفظ أيضا وهي الميم وتعين حينئذ أن يكون الاشتقاق الواقع من هذه المادة من القتل ثم بقي هنا التنبيه على أمور * أحدها لم يقل ما وافق أصلا كما قال ابن الحاجب فيصلح أن يكون تعريفا له على رأى الكوفيين أن الفعل أصل فيه ورأى البصريين أن المصدر أصل فيه بل قال مصدرا فيكون تعريفا له على رأى البصريين خاصة لانه الصحيح كما عليه المحققون وقد بين وجهه في موضعه * ثانيها المراد بالمصدر أعم من المستعمل والمقدر فتدخل الافعال التي لم يستعمل لها مصادر كنعم وبئس وتبارك والصفات التي لا مصادر لها ولا أفعال كربعة وحزور وفقاخر كما ذكره ابن مالك فتقدر المصادر لها تقديرا والتعقب بأن الظاهر في هذه الالفاظ الاخيرة أنها ليست بمشتقة من مصادر أهملت فيحتاج الى تقديرها وانما أجريت مجرى المشتق ولو تم لا ينفي الوجود مطلقا * ثالثها أسماء الفاعل والمفعول مشتقة من الافعال المشتقة من المصادر على ما ذكره أبو على في التكملة وعبد القاهر في شرحها والسيرافي لكونها

الكفارة لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب قال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص عما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين أحدهما أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه * الثاني أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة المتلفات والجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار المانعة من الوجوب والعذر ههنا قائم فلذلك امتنع القول بالوجوب وعن الثاني ان القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجبا على من نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل والامام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا الى المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولا وقوله وقال الفقهاء هي عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام في المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير من الفقهاء ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض أصلا وأما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين إما رمضان أو شهر غيره وأيهما أتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارة هكذا قال في المحصول

والمنتخب وفيه تطرف فان المريض أيضا يجوز له الصوم فيكون مخيرا واذا كان مخيرا فيكون كالمسافر الا أن يفرض ذلك في مريض يفضي
به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه

جارية على سننها والجمهور على أنها من المصادر نفسها كما هذا التعريف ماش عليه وما وقع من اطلاق اشتقاقها من الفعل فالمراد به المصدر لان سيبويه يسمى المصدر فعلا وحدثا كما ذكره الاسترابادي أو على التجوز كما ذكره ابن هشام وغيره تنبيها على الحروف المعتبرة في الاشتقاق فان بعض المصادر كالقبول يشتمل على حرف لا يعتبر فيه كما ذكره المحقق الشريف وعكس هذا بعضهم فقال لنا أن نشتقها من الفعل لاصالته القريبة ومن المصدر لاصالته البعيدة فان الاضافة الى البعيد مع وجود القريب مجاز والى القريب حقيقة كما في اضافة الحكم الى العلة القريبة والبعيدة * رابعها الا يشترط في الاشتقاق من المصدر أن يكون باعتبار المعنى الحقيقي له بل يجوز أن يكون باعتبار المعنى المجازي له فيشتق من النطق مرادا به الدلالة الناطق ومنه قولهم الحال ناطقة بكذا * خامسها كما أنه لا بد للمشتق من زيادة على المشتق منه في معناه لا بد من تغيير لفظه حركة ولو اعتبارا بابدال أو سكون أو زيادة أو حرفا بحذف أو ابدال أو زيادة أو حركة وحرفا معا وقد بلغه الامام في المحصول تسعة أقسام وكملها البيضاوي خمسة عشر ولا بأس أن نذكرها مع أمثلتها الصحيحة لها اسعافا مقدمين أمامها أن ليس المراد بالحركة واحدة بالشخص بل جنسها واحدة كانت أو أكثر وكذا الحرف والمركب منهما وأن حركة الاعراب وهمزة الوصل لا اعتداد بهما لان الحركة الاعرابية طارئة على الصيغة بعد تمامها متبدلة عليها بحسب العامل وهمزة الوصل تسقط في الدرج فما زيد فيه حركة لا غير نحو علم من العلم وحرف لا غير نحو كاذب من الكذب بكسر الذال وما زيدا معا فيه نحو ضارب من الضرب وما نقص فيه حركة لا غير نحو سفر بسكون الفاء من السفر بفتحها وحرف لا غير نحو صهل بكسر الهاء اسم فاعل من الصهيل وما نقصا معا فيه نحو صب من الصبابة وما زيد ونقص منه حركة نحو حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر وما زيد ونقص منه حرف نحو صاهل من الصهيل وما زيد فيه حرف ونقص منه حركة نحو أكرم من الكرم وما زيد فيه حركة ونقص منه حرف نحو رجع من الرجعى وما زيد فيه حركة وحرف ونقص منه حركة نحو منصور من النصر وما زيد فيه حركة وحرف ونقص منه حرف نحو مكام اسم فاعل أو مفعول من التكليم وما نقص منه حركة وحرف وزيد فيه حركة نحو عد أمر من الوعد وما نقص فيه حركة وحرف وزيد فيه حرف نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال وما زيد فيه حركة وحرف ونقصا منه نحو مقام من الاقامة ثم لا خفاء في أن من هذه الاقسام ما تحته أقسام فان الحركة تحتها ثلاثة أنواع فلو اعتبر نقصها وزيادتها منفردين ومجتمعين متنوعات حسب تنوعها لكثرت الاقسام جدا الا أنهم لم يلحظوا هذا الاعتبار في التقسيم لما يلزمه من الانتشار مع قلة الجدوى (وجامد خلافه) أي معناه خلاف معنى المشتق فهو ما ليس بموافق لمصدر بحروفه الاصول ومعناه مع زيادة فيه كرجل وأسد (والاشتقاق الكبير ليس من حاجة الاصولي) لان حاجته الى الاشتقاق انما هي من حيث انه يعرف به أن مبدأ اشتقاق اللفظ المشتق المرتب عليه حكم من الاحكام علة لذلك الحكم وهذه الحاجة مندفعة بمعرفة الاشتقاق المسمى بالاصغر أو الصغير فلا حاجة الى ذكر الكبير والاكبر أيضا في هذا العلم (والمشتق قسمان (صفة ما دل على ذات مبهمة متصفة بمعين) أي ما فهم منه ذات غير معينة وصفة معينة كضارب فانه يفهم منه شئ ما له الضرب أعم من أن يكون انسانا بل جسما أو غيره حتى لو أمكن تقدير ما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه شئ (فخرج) بقيد الابهام في الذات (اسم الزمان والمكان) كالمقتل لزمان القتل ومكانه من أن يكون صفة (لان المقتل مكان أو زمان فيه القتل) لا شئ ما فيه القتل فلا ابهام في الذات ومن ثمة لا يصح مكان أو زمان مقتل كما يصح مكان أو زمان مقتول فيه (قيل تحقق الفائدة

لانه حرام ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة

﴿قال (الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح) أقول أركان الحكم ثلاثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعرة فلا تحسين ولا تقبيح الا بالشرع ﴿واعلم﴾ أن الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته كقولنا انقاذ الغرقى حسن وأخذ الاموال ظلما قبيح وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعا للامام وغيره وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر

الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما في
الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما ما لا يعلمه

العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد أحال المصنف ابطال مذهبهم على ما قرره في كتاب المصباح فان اللائق بذلك هو أصول الدين وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح بيان الانحصار أن المكلف ان لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقي وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح ان كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك الا الافعال الاختيارية وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات

في نحو الضارب جسم فلم يكن جزأ والا لم يفد كالانسان حيوان) قال المصنف رحمه الله هذا دليل ذكر على لزوم ابهام الذات في المشتق الصفة وهو أن قولنا الضارب جسم مفيد فلو كان الجسم معتبرا جزأ من الضارب لم يفد لاستفادة ذلك من مجرد ضارب كما لم يفد قولنا الانسان حيوان لاعتبار الحيوان جزأ من مفهوم الانسان وقد اعترضه المصنف بقوله (ولقائل منع الفرق والاستدلال بتبادر الجوهر منه) أي لقائل أن يمنع الفرق بينهما و يستدل بتبادر الجوهر من ضارب فيفهم منه باستقلاله كما يفهم الحيوان من انسان استقلالا ثم ان لم يفد الانسان حيوان كذلك الضارب جسم وحينئذ لم يتم الدليل على أن المعتبر في مفهوم الصفة ابهام الذات ثم عدل المصنف الى دليل اقترحه بقوله (والاوجه صحة الحمل على كل من العين والمعنى) أي والدليل الاوجه لابهام الذات في مفهوم الوصف أن الوصف يصح حمله حقيقة على الجسم كزيد مليح وعلى المعنى كالعلم حسن والجهل قبيح فلو أفادت الصورة مادة خاصة بالجوهرية لم يصح حمله على المعنى أو مادة خاصة بالعرضية لم يصح حمله على العين ومعلوم أن ليس لكل وصف جزئي وضع بل الوضع كلي واحد لكل وصف فظهر أن الصفة انما تعتمد ذاتا أي موصوفا غير معين انما يتعين في التركيب (وغير صفة خلافه) أي معنى الصفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين وقد عرفت أن منه أسماء الزمان والمكان ﴿تتميم﴾ ثم المشتق قد يطرد كاسماء الفاعلين والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك والمناط فيهما أن وجود معنى المشتق منه في محل التسمية بالمشتق ان اعتبر من حيث انه داخل في التسمية وجزء من المسمى حتى كان المراد ذاتا ما باعتبار نسبة لمعنى الاصل اليها فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك أي لمعنى الاصل معها تلك النسبة اللهم الا لمانع كما في الفاضل فانه لا يطلق على الله تعالى لعدم الاذن فيه مع أنه سبحانه ذو الفضل العظيم وان اعتبر من حيث انه مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى حتى كان المراد ذاتا مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك لان مسماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيره والى هذا أشار السكاكي حيث قال واياك والتسوية بين تسمية انسان له حمرة بأحمر وبين وصفه بأحمر فتزل فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسمى واعتباره في الوصف لصحة اطلاقه عليه فأين أحدهما من الآخر ثم لهذا نفع في باب القياس فكن منه على بصيرة ﴿ (مسئلة ولا يشتق لذات) وصف من مصدر (والمعنى) الذي للمصدر (قائم بغيره) أي غير الموصوف به (وقول المعتزلة معنى كونه متكلما خلقه) الكلام اللفظي (في الجسم) كاللوح المحفوظ والشجرة التي سمع منها موسى (وألزموا) على هذا (جواز) اطلاق (المتحرك والابيض) مثلا على الله تعالى لخلقه هذه الاعراض في محالها لكنهم كغيرهم على امتناع اطلاق ذلك عليه تعالى قطعا (ودفع عنهم) هذا الالزام (بالفرق) بين مسئلة الكلام وما ألزموا به (بأنه ثبت المتكلم له) أي اطلاقه عليه صفة له تعالى قطعا (وامتنع قيامه) أي الكلام (به) لان الكلام عندهم انما هو الاصوات والحروف لا المعنى النفسي وهي حادثة فلا تكون قائمة به والا لزم أن يكون ذاته محلا للحوادث والله سبحانه متعال عن ذلك علوا كبيرا (فلزم أن معناه) أي المتكلم (في حقه خالقه) أي الكلام في جسم ولا كذلك المتحرك والابيض ونحوهما فانه لم يثبت له شئ منها وهذا الدفع مذكور للمحقق التفتازاني في حواشيه على شرح القاضي عضد الدين لمختصر ابن الحاجب (وليس) هذا الدفع (بشئ) يعتد به فيما نحن بصدده (لانه لا تفصيل

قال (فرعان على التنزل الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور وهو منزه أو للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها قيل يدفع ظن

ضرر الآجل قلنا قد يتضمنه لانه تصرف فى ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه ولانه ربما لا يقع لائقا قيل
ينتقض بالوجوب الشرعى قلنا ايجاب الشرع لا يستدعى فائدة) أقول لما أبطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال الاختيارية قبل البعثة قال فى المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم فى هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على ابطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع الى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين باخراج بعض أفرادها المانع كما وقع ذلك فى القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض وسمى بذلك لان فيه تكلف الانتقال من مذهبنا الحق الذى هو المرتبة العليا الى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض ﴿واعلم﴾ أن المصنف قد أقام الدليل على ابطال حكم العقل فى الفرع الاول وأما الفرع الثانى فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول ﴿الفرع الاول﴾ ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة والامام فخر الدين فى بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه
بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارى سبحانه وتعالى وكلاهما
والدليل على عدم الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفاء التعذيب قبل البعثة

فى الحكم اللغوى) أى لم يثبت فيه من حيث هو تفصيل (بين من يمتنع القيام به) أى قيام معنى الوصف به عقلا وشرعا (فيجوز) أن يطلق الوصف عليه (وهو) أى ومعناه قائم (بغيره) أى غير الموصوف به (وغيره) أى وبين من لا يمتنع قيام الوصف به (فلا) يجوز اطلاق الوصف عليه والمعنى قائم بغيره (بل لو امتنع) قيام معنى الوصف بشئ (لم يصغ له) أى امتنع صوغ الوصف له لغة (أصلا) لانه يمتنع أن يجرى على الشئ وصف والمعنى قائم بغيره كما يمتنع أن يوصف بأمر من سائر الامور الممتنع اتصافه بها (فحيث صيغ) له تعالى وصف من هذا المصدر موضوع لمن يقوم به معنى هذا المصدر وهو المتكلم (لزم قيامه) أى قيام معنى الكلام (به تعالى) لا أنه تعالى يوصف بها والمعنى قائم بغيره وتجاب المعتزلة بأنه لا ملجئ الى هذا التمحل الممتنع فان الكلام يطلق حقيقة و يراد به المعنى القائم بالنفس فيتعين أن يكون المراد فى حقه سبحانه على أنه صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة ثم لعل المصنف انما لم يقل خلافا للمعتزلة كما قال غير واحد استبعادا أن ينازع هؤلاء العقلاء فى هذا الاصل اللغوى بحذافيره و إشارة الى تجويز أخذ خلافهم فيه من خلافهم فى خصوص هذه المسئلة الكلامية وفى كلام القرافى فى شرح تنقيح المحصول ما يعضد كليهما ومن ثمة قال (فلو ادعوه) أى المعتزلة اطلاق المتكلم عليه تعالى والمعنى غير قائم به (مجازا) باعتبار أنه خالقه فيكون من تسمية المتعلق باسم المتعلق لامتناع صحة اطلاقه عليه حقيقة كما تقدم (ارتفع الخلاف فى الاصل المذكور) لموافقتهم حينئذ العامة على أنه لا يشتق لذات وصف بطريق الحقيقة والمعنى قائم بغيره (وهو) أى هذا الادعاء (أقرب) من اثبات خلافهم لبعده من العقلاء العارفين بالاوضاع اللغوية (غير أنهم) أى الاصوليين (نقلوا استدلالهم) أى المعتزلة على ما نسب اليهم من تجويز أن يشتق لشئ وصف والمعنى بغيره (باطلاق ضارب حقيقة) على مسمى (وهو) أى الضرب قائم (بغيره) أى غير ذلك المسمى فان هذا صريح منهم فى مخالفتهم الاصل المذكور (وأجيب) هذا الاستدلال (بأنه) أى الضرب (التأثير وهو) أى التأثير قائم (به) أى بالضارب لا التأثير القائم بالمضروب وهو أثر الضرب وأورد لو كان التأثير غير الاثر لكان أثرا أيضا لصدوره عن الفاعل فيفتقر الى تأثير آخر فيعود الكلام اليه ويتسلسل ودفع بأن التأثير وان كان غير الاثر فهو أمر اعتبارى لكونه نسبة فلا يستدعى تأثيرا آخر فلا يتسلسل وعلى تقدير التسلسل فهو فى الاعتبارات العقلية وهو فيها ليس بمحال لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار فان قيل التأثير ليس بأمر اعتبارى لتحققه فرضه فارض أولا اذ لو لم يتحقق لما وجد الاثر وليس غير التأثير لما مر وحينئذ يلزم المطلوب أجيب بأن التأثير فى غير التأثير مغاير للاثر الذى هو تأثير فيه وأما التأثير فى التأثير فهو نفسه فى الحقيقة فلا يحتاج الى تأثير مغاير له فى الحقيقة فلا يلزم التسلسل ونقل الاصوليون استدلال المعتزلة أيضا بما أشار اليه بقوله (وبأنه) أى الشأن (ثبت الخالق له) أى لله تعالى (باعتبار الخلق وهو) أى الخلق (المخلوق) كما فى قوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس قائما بذاته (لا) أن الخلق هو (التأثير وإلا قدم العالم ان قدم) أى والا لو كان الخلق هو التأثير قدم العالم ان كان التأثير قديما إما لان المؤثر وهو الله سبحانه قديم والتأثير فرض قديما فالاثر وهو العالم كذلك لاستحالة تخلف الاثر عن المؤثر الحقيقى فيلزم من وجودهما فى الازل وجود العالم وإما لان التأثير نسبة والنسبة موقوفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما بطريق أولى (وإلا لتسلسل) أى وإلا لزم التسلسل ان لم يكن التأثير قديما لانه حينئذ حادث محتاج الى خلق آخر أى تأثير آخر لان كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير و يتسلسل

وكلاهما محال فيثبت المطلوب وتعقبه المصنف أولا بقوله (وهو) أى هـذا الاسـتدلال (مثبت لجزء الدعوى) لاانها كلها الان كالها كما قال المصنف رحمه الله صحة صوغ الوصف لذات وليس المعنى قائما بها بل هو قائم بغـيرها واذا كان الخلق بمعنى المخلوق و بعضه جواهر صـدق جزء الدعوى وهو أن المعنى ليس قائمـا بالذات ولا يصدق الجزء الآخر من الدعوى وهو أنه قائم بغـيرها الان من المخلوق جواهر تقوم بنفسها لا بغيرها فلم يشـتق الوصف لذات والمعنى قائم بغـيرها بل والمعنى قائم بنفسه و يتضمن ليس قائمـا بها وهو جزء الدعوى فأثبت الدليل عدم قيامه بالذات ولم يثبت قيامه بغيرها فلم يتم المطلوب وثانيا بقوله (أجيب بأن معنى خلقه كونه سبحانه تعلقت قدرته بالايجاد وهو) أى تعلق قدرته بالايجاد للمخلوقات (اضافة اعتبار يقوم به) أى بالخالق قال المصـنف فما اشـتق له الخـالق الا باعتبار قيام الخلق به وقوله (لاصفة متقررة ليلزم كونه محلا للحوادث أوقدم العالم) دفع لما يرد على ذلك التقـدير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته و تعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلا للحوادث أو قدم العـالم فقـال انمـا يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفا حقيقيا يقوم به تعـالى لكنه انمـا يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية (وأورد إن قامت به النسـبة الاعتبار فهو محـل للحوادث) لانها حادثة (وان لم تقم به ثبت مطلوبهـم وهو الاشـتقاق لذات وليس المعنى به) أى قائمـا بالمشتق (مع أن الوجه أن لا يقوم به لأن الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم به حقيقة) والجواب ما أشار اليه قوله (لكن كلامهم) أى الاصوليين (أنه يكفى فى الاشتقاق هذا القـدر من الانتسـاب) الذى هو تعلق القدرة بالايجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغـيره (فليكن) هـذا القدر من الانتساب (هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسـئلة ثم هـذا الجواب) الناطق بأن معنى خلقه كونه تعـالى تعلقت قدرته بايجاده (ينبو عن كلام الحنفية) أى يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبى منصور المـاتريدى (فى صفات الافعال) لله تعالى قال المصـنف وهى ما أفادت تكوينا كالخـالق والرازق والمحيي والمميت فانهـم مصرحون بأنها صفات قديمة مغايرة للقدرة والارادة (غيرأنا بينا فى الرسالة المسماة بالمسايرة) فى العقائد المنجية فى الآخرة (أن قول أبى حنيفة لا يفيد ماذهبوا اليـه وأنه) أى ماذهبوا اليه فى هـذا المقام (قول مستحدث) وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان تعـالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وذكروا له أوجها من الاستدلال والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالخلق القـدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وما ذكروه من معناها لا ينفى هذا و يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم من دليلهـم ذلك وأما نسبتهم ذلك الى المتقـدمين ففيه نظر بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهمه الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوى فانه قال وكما كان بصفاته أزليا لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخـالق ولا باحداث البرية اسـتفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبـل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل و بيان لاستحقاق اسم الخـالق قبـل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته عليه فاسم الخالق ولا مخـلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهـذا ما تقوله الاشـاعرة فلا جرم أن قال هنا (وقوله) أى أبى حنـيفة ان الله تعـالى (خالق قبل أن يخلق الخ) أى ورازق قبل أن يرزق (بالضرورة يراد به) أى بالخالق له (قدرة الخلق) التى هى صفة حقيقية (وإلا قدم العالم) أى والا لو أريد به

دليـل عـلى أنه لاوجوب قبلهـا الان الواجب هو الذى يصح أن يعـاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتـا قبلها لم يكن الوجوب عقليا فان قيل عدم العقاب لايدل على عدم الوجوب لجواز العفو قلنا المنفى هو صحة التعذيب لان قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه اشعار بذلك وأيضا فان الخصم يقـول بانه يجب التعذيب قبـل التوبة فألزمنا به وعلى هذا فالملازمة بين نفى التعذيب وعـدم الوجوب إلزامية وعلى الاول حقيقيـة و برهانيـة ولك أن تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العـقل مطلقا الا انها نفت التعذيب لا فى شكر المنعم فقط وهو خـلاف المقصود لان البحث عـلى تقدير تسليم حكم العـقل وللمعـتزلة أيضا هنا اعـتراضات ضعيفـة كقولهـم يحتمل أن يكون المنفى هو مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقا فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العـقل وأما الدليل الثانى وهو الدليـل العـقلى فلأنه لو وجب لامتنـع أن يجب لا لفائدة لانه عبث والعقل لا يوجب العبث ولان المعـقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضا أن يجب لفائدة لان تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعـة الى المشكور وهو البارى سبحانه وتعالى لان الفائدة إما جلب منفـعة أو دفع مضرة والبارى تعالى منزه عن ذلك ولا الى الشـاكر فى الدنيا الان الاشتغال بالشكر كلفة عاجـلة ومشـقة عـلى النفس لا حظ لها فيه ولا فى الآخرة أيضا الان العـقل لا يستقل بمعرفة الفائدة فى الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون اخبار الشارع

الخلق بالفعل لأنه له قدرة الخلق لزم قدم العالم ووجه الملازمة ظاهر واللازم باطل فالملزوم مثله فتعين ماذكرنا (وبالفعل تعلقها) أي ويراد بصفة الخلق بالفعل الصفة الاعتبارية وهي تعلق القدرة على وجه الايجاد بالمقدور (وهو) أي والتعلق المذكور (عروض الاضافة) وهي النسبة الايجادية للقدرة) بالنسبة الى مقدور مخصوص (ويلزم) من كون التعلق عبارة عما ذكرنا (حدوثه) أي التعلق كما هو ظاهر ولا محذور في ذلك بعد احاطة العلم بكونه من قبيل الاضافات والاعتبارات العقلية ككون الباري تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك فيتم ما هو المطلوب من تمام الجواب السالف (ولو صرح به) أي ولو فرض تصريح أبي حنيفة بأن المراد بصفة الخلق الخلق بالفعل لا القدرة على الخلق (فقد نفاه الدليل) وهو لزوم قدم العالم والامام رحمه الله تعالى برىء من ذلك ﴿مسئلة الوصف حال الاتصاف﴾ أي اطلاقه على من وصف به في حالة قيام معنى الوصف به (حقيقة) اتفاقا كضارب لمباشر الضرب (وقبله) أي واطلاقه على من سيوصف به قبل قيام معناه به (مجاز) اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب (وبعد انقضائه) أي واطلاقه على من اتصف به ثم زال معناه عنه فيه ثلاثة أقوال مجاز مطلقا حقيقة مطلقا (ثالثها ان كان بقاؤه) أي معنى الوصف بعد تمام وجوده (ممكنا) بأن كان حصوله دفعيا كالقيام والقعود (فمجاز والا فحقيقة) أي وان لم يكن بقاؤه ممكنا بأن كان حصوله تدريجيا كالمصادر السيالة التي لا ثبات لأجزائها كالتكلم والتحرك فاطلاقه عليه حقيقة (كذا شرح به) أي بمعنى هذا التقرير (وضعها) أي هذه المسئلة فيما معناه (هل يشترط لكونه حقيقة بقاء المعنى ثالثها ان كان ممكنا اشترط) والواضع ابن الحاجب والشارح القاضي عضد الدين قال المصنف (وهو) أي هذا الشرح (قاصر) عن مطابقة الوضع المذكور بل مناقض لبعض ما تضمنه (اذ يفيد اطلاق الاشتراط) أي اشتراط بقاء المعنى في الاطلاق الحقيقي كما في المشروح (المجازية حال قيام جزء فيما يمكن) أي مجازية اطلاق الوصف على من بقي به جزء من المعنى فيما يمكن بقاؤه اذ بقاء جزئه ليس بقاءه (والشرح) يفيد (الحقيقية) أي حقيقية اطلاق الوصف على من بقي به جزء من المعنى فيما يمكن بقاؤه لاعتباره الانقضاء ومعلوم أنه لا يتحقق الانقضاء مع بقاء جزء من المنقضي وعلى هذا مشى المصنف هذا ويجب أن يستثنى من كلام ابن الحاجب الماضي والامر والنهي لدخولها في كلامه لأنها من جملة المشتقات مع أن اطلاق الماضي باعتبار ما مضى والامر والنهي باعتبار المستقبل حقائق بلا نزاع ويستثنى المضارع اذا قيل انه مشترك أو حقيقة في الاستقبال ولم ينبه على هذا أحد من مشهوري شارحي كلامه (المجاز) أي قال القائلون بأن اطلاق الوصف على من زال عنه معناه بعد قيامه به مجاز وهو مختار كثير من المتأخرين منهم البيضاوي (يصح في الحال نفيه) أي الوصف المنقضي (مطلقا) عن التقييد بماض أو حال أو استقبال عمن وجد منه ثم انقضى (وهو دليله) أي وصحة النفي مطلقا من علامات المجاز كما أن عدم صحته من علامات الحقيقة (وكونه) أي النفي المطلق في الحال (لا ينافي الثبوت المنقضي في نفس الامر لا ينفي مقتضاه) أي مقتضى نفسه (من نفي كونه) أي الاطلاق (حقيقة) وهذا جواب عن مقدر دفع به الاستدلال المذكور وهو أن النفي المطلق انما يفيد المطلوب اذا كان منافيا للثبوت المنقضي لكنه لا ينافيه وملخص الجواب أن النفي المطلق وان لم يناف المنقضي لا ينفي مقتضى نفسه من ثبوت المجازية (نعم لو كان المراد) من النفي المطلق في زيد ليس ضاربا اذا كان قد ضرب بالامس وانقضى (نفي ثبوت الضرب في الحال) بأن أريد ليس ضاربا في الحال (وهو) أي نفي ثبوت الضرب في الحال (نفي المقيد) أي الضرب

تكون الفائدة راجعة الى الشاكر في الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل الا بالمشاق فقد يكون الشكر سببا لشئ من هذه الفوائد على معنى أنه يكون شرطا في حصوله وأيضا فقد يكون الشئ ضررا ويكون دافعا الضرر أزيد منه كقطع اليد المتآكلة (قوله قيل يدفع ظن ضرر الآجل) هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان أتيت به سلمت من العقوبة وان تركته فقد يكون أوجبه علي فيعاقبني عليه فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان الظن هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب والجواب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضا فيكون الخوف حاصلا على فعله كما أنه حاصل على تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان

المقيد

المقيد بالحال كما رأيت لم يتمش لأهل المجاز الاستدلال به على أهل الحقيقة لأن هذه الصحة عند أهل الحقيقة فى حيز المنع وكيف لا وليس محل النزاع الا هذا الحذف جواب لو للعلم به من السياق والسباق (لكن) ليس المراد هذا من النفى المطلق بل (المراد صدق زيد ليس ضاربا من غير قصد التقييد) بشئ من الازمنة لكن هذا أيضا مما لحقه المنع كما أشار اليه بقوله (وأجيب بمنع صدق) النفى (المطلق على اطلاقه) فلا يجدى الاسترواح اليه (قالوا) ثانيا (لو كان) الاطلاق (حقيقة باعتبار ما قبله لكان) حقيقة أيضا (باعتبار ما بعده والا فتحكم) أى والا فان كان حقيقة باعتبار ما قبله مجازا باعتبار ما بعده فهو تحكم لعدم المقتضى لهذه التفرقة (بيان الملازمة أن صحته) أى كون الاطلاق حقيقة بسبب الاتصاف به (فى الحال إن تقيد) القول بها (به) أى باعتبار ثبوت الاتصاف فى الحال (فمجاز فيهما) لانتفاء الثبوت فيهما (والا فحقيقة فيهما) أى وان لم يتقيد القول بها باعتبار ثبوته فى الحال فاطلاقه باعتبار ما بعده حقيقة كاطلاقه باعتبار ما قبله (وغيره) أى اعتبار كل من هذين الاعتبارين (تحكم) لما ذكرنا لكن ليس الاطلاق حقيقة باعتبار ما بعده اتفاقا فكذا ينبغى أن لا يكون حقيقة باعتبار ما قبله (الجواب) نختار الشق الثانى وهو أن القول بصحته غير مقيد باعتبار ثبوته فى الحال ثم نمنع لزوم اللازم المذكور لأنه (لا يلزم من عدم التقييد به) أى باعتبار الثبوت فى الحال (عدم التقييد بغيره فى نفس الامر (لجواز تقييده بالثبوت) أى بثبوت معنى ذلك الوصف (قائما أو منقضيا) فيكون حقيقة باعتبار ما قبله لوجود ثبوت ذلك المعنى له منقضيا كما يكون حقيقة لوجوده قائما ولا يكون حقيقة باعتبار ما بعده لعدم ثبوته له قائما أو منقضيا (الحقيقة) أى قال القائلون بأن اطلاق الوصف على من زال عنه بعد قيامه به حقيقة وهو مختار ابن سينا والجبائيين (أجمع اللغة على) صحة اطلاق (ضارب أمس) على من قام به الضرب بالامس وانقضى (والاصل) فى الاطلاق (الحقيقة عورض) هذا الدليل (باجماعهم) أى أهل اللغة (على صحته) أى اطلاق ضارب (غدا ولا حقيقة) بل هو مجاز بالاجماع (وحاصله) أى هذا الجواب الواقع بطريق المعارضة أنه (خص الاصل) فى الاطلاق الحقيقة فى ضارب أمس بمعنى أنه لا يجرى هذا الاصل فيه (لدليل الاجماع) على أنه لا يجرى فى ضارب غدا للاجماع (على مجازيته الثانى) يعنى ضارب غدا فيستدل به على مجازية الاول أعنى ضارب أمس وحينئذ فالوجه حذف (وليس مثله فى الآخر) لان معناه كما قال المصنف أى ليس فى الآخر وهو الاطلاق بعد الانقضاء دليل تخصيص الاصل المذكور وهو أن قولنا الاصل الحقيقة فيعمل بعمومه فيه فيثبت أنه بعده حقيقة اه وانما اتفق هذا لانه قد كان فى النسخ مكان وحاصله الخ ما نصه وقد يقال قد يخص الاصل لدليل والاجماع على مجازية الثانى دليله اه وهو على هذا التقدير حسن لا بد منه فلما وقع التغيير الى هذا وقع الذهول عن حذفه ثم هو مما يصلح دفعا لهذه المعارضة ولا سيما وقد تقدم أنه لا يلزم من كون الاطلاق باعتبار ما قبله حقيقة كونه باعتبار ما بعده حقيقة فليتأمل (قالوا) ثانيا (لو لم يصح) كون اطلاق الوصف بعد انقضاء معناه (حقيقة لم يصدق المؤمن لغافل ونائم) حقيقة لأنهم ما غير مباشرين للايمان حينئذ سواء فسر بالتصديق أو بغيره (والاجماع أنه) أى على أن المؤمن (لا يخرج بهما) أى بالغفلة والنوم (عنه) أى عن كونه مؤمنا (أجيب بأنه) أى اطلاق المؤمن على كل منهما (مجاز) بدليل عدم اطراده (لامتناع كافر لمؤمن لكفر تقدم) أى لامتناع اطلاق كافر على مؤمن تقدم كفره (والا كان أكابر الصحابة كفارا حقيقة) كما أنهم مؤمنون حقيقة (وكذا النائم اليقظان) يكون حقيقة كما أن اليقظان كذلك والحاصل أن ذلك مجاز والا لزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة وهو باطل

لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة الثانى أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لان من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه فى المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئا ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك لان نسبة المتناهى الى المتناهى أكثر من المتناهى الى غير المتناهى الثالث أنه ربما لا يهتدى الى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتى به على وجه غير لائق ونسق غير موافق (قوله قيل ينتقض بالوجوب الشرعى) يعنى أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضى ان الشكر يستحيل ايجابه شرعا فانه يقال ان الله تعالى لو أوجبه لأوجبه إما لفائدة أو لا لفائدة الى آخر التقسيم لكنه يجب اجماعا فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا والجواب أن مذهبنا انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالاغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه فى العقل هكذا قال فى المحصول فتبعه المصنف هنا وفى مواضع أخرى لكنه نص فى القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا وهذا يقتضى ان الله تعالى لا يفعل الا الحكمة وان كان

على سبيل التفضل وهو ينافى المذكورهنا والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعى لفائدة فى الآخرة لانا علمناها باخبار الشارع
وهذا لا يأتى فى الوجوب العقلى كما تقدم ﴿فائدة﴾ قال الآمدى هذه المسئلة ظنية لان المعقول فيها ضعيف كما
تقدم قال (الفرع الثانى
الافعال الاختيارية قبل
البعثة مباحة عند البصرية
وبعض الفقهاء محرمة عند
البغدادية وبعض الامامية
وابن أبى هريرة وتوقف
الشيخ والصيرفى وفسره
الامام بعدم الحكم والاولى
أن يفسر بعدم العلم لان
الحكم قديم عنده ولا
يتوقف تعلقه على البعثة
لتجويزه التكليف بالمحال)
أقول هذا هو الفرع الثانى
من الفرعين اللذين أشار
اليهما بقوله فرعان على
التنزل وحاصله أن الافعال
الصادرة من الشخص قبل
بعثة الرسول ان كانت
اضطرارية كالتنفس فى الهواء
وغيره ففى المحصول
والمنتخب أنها غير ممنوع
منها قطعا قال فى المحصول
الا اذا جوزنا التكليف
بما لا يطاق وعبر بعض
الشارحين وصاحب
التحصيل عن هذا بانه
مأذون فيه وفيه نظر
فسيأتى فى آخر هذه المسئلة
أن عدم المنع لا يستلزم
الاذن فيه لان الاذن
هو الاباحة والاباحة حكم
شرعى لا يثبت الا بالشرع
والفرض عدم وروده
وأما الافعال الاختيارية
كأكل الفاكهة وغيرها
فهى مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول
والمنتخب ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبى على بن أبى هريرة من الشافعية وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى

(قيل) أى قال المحقق التفتازانى مامعناه (والحق أنه) أى الوصف من المؤمن وماجرى مجراه (ليس من محل النزاع وهو) أى محله (اسم الفاعل بمعنى الحدوث لا) بمعنى الثبوت ولا ماجرى مجراه كما (فى مثل المؤمن) والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض (والحر والعبد مما لم يعتبر فيه طريان) والاولى مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كما هو عبارة هذا القائل وتعقبه المصنف رحمه الله بقوله (وقد يقال ولو سلم) أى هذا الوصف من مؤمن ونحوه من محل النزاع (فالجواب) من قبل أهل المجاز لأهل الحقيقة (الحق أنه اذا أجمع على أنه) أى المؤمن (اذا لم يخرج بهما) أى بالنوم والغفلة (عن الايمان) اذا لوحظ مجرد الوصف (أو عن كونه مؤمنا) اذا لوحظت الذات الموصوفة بالايمان (باعترافكم) متعلق بيخرج (بل حكم أهل اللغة والشرع بأنه) أى الشأن (مادام المعنى) كالايمان بمعنى التصديق (مودعا حافظة المدرك) الذى هو المؤمن فى هذا المثال (كان) ذلك المعنى (قائما به) أى بالمدرك (مالم يطرأ حكم يناقضه) أى ذلك المعنى (بلا شرط دوام المشاهدة) والملاحظة لذلك المعنى (فالاطلاق) للمؤمن (حينئذ) أى حين نومه وغفلته اطلاق له (حال قيام المعنى وهو) أى واطلاقه عليه حال قيام المعنى به اطلاق (حقيقى اتفاقا فلم يفد) الاطلاق عليه حينئذ (فى محل النزاع) وهو الاطلاق عليه بعد انقضاء المعنى (شيأ) من مطلوبكم (وبه) أى وبهذا (يبطل الجواب) المتقدم (بأنه) أى اطلاق المؤمن على المؤمن الغافل والنائم (مجاز) وان ذكره ابن الحاجب وتابعه الشارحون وأردفه المحقق الشريف بأن الاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا وإجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة ووجه بطلانه ظاهر (واثباته) أى كون الاطلاق المذكور مجازا (بامتناع كافر لمؤمن صحابى أوغيره الخ) أى تقدم كفره كما تقدم أيضا (باطل) فان هذا الامتناع يقتضى أن لا يصح الاطلاق لا حقيقة ولا مجازا وليس كذلك (بل صحته) أى اطلاق كافر على من آمن بعد كفره (لغة اتفاق انما الخلاف فى أنه) أى الاطلاق لغة (حقيقة) أو مجاز (والمانع) من الاطلاق عليه اسم الا حقيقة ومجازا أمر (شرعى) كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة نبز المؤمن ولا سيما الصحابى بهذا الذم الذى طهره الله منه وليس الكلام باعتبار الشرع بل باعتبار اللغة (وإذا لهم) أى واذا لم يكن خلاف لغة فى صحة اطلاق كافر على من آمن بعد كفر فلأهل الحقيقة (ادعاء كونه) أى اطلاق كافر على من آمن بعد كفر (حقيقة) أى اطلاقا حقيقيا لغويا (مع صحة اطلاق الضد) وهو مؤمن فى هذا المثال عليه (كذلك) أى اطلاقا حقيقيا لغويا أيضا (ولا يمتنع) هذا (الا لو قام معناهما) أى الضدين (فى وقت الصحتين) أى صحة اطلاق كافر حقيقة وصحة اطلاق مؤمن حقيقة على الشخص الواحد به (وليس المدعى) فى هذا (سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة وأين هو) أى اطلاق لفظ الضد (من قيامه) أى معنى الضد (فى الحال ليجتمع المتنافيان أو يلزم قيام أحدهما بعينه) قال المصنف رحمه الله وحينئذ يبطل إلزام القاضى عضد الدين كونه كافرا حقيقة مؤمنا حقيقة فى وقت واحد حقيقة لانه إنما يبطل ذلك لو كان اطلاق الكافر والمؤمن فى وقت واحد حقيقة لانه يستلزم ثبوت نفس الايمان والكفر فى وقت واحد وليس كذلك لان احدى الحقيقتين لا يقارنها وجود المعنى بل يثبت حال انتفائه لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد انقضاء المعنى فلم يلزم من كونه كافرا حقيقة مؤمنا حقيقة سوى صحة الاطلاقين الحقيقيين وليس ذلك بممتنع الا لو استلزم اجتماع معناهما وهو منتف قلت وعلى ذا لا يستبعد جريان هذا فى النائم واليقظان والحلو والحامض الى غير ذلك وينتفى ما نظر فى تعليل منع

اطلاق

اطلاق الكافر على مسلم تقدم كفره بما ذكرناه آنفا بأن القاعدة أن امتناع الشئ متى دار اسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضى أولى لانه لو أسند الى وجود المانع لكان المقتضى وجد وتخلف أثره والاصل عدمه فيكون على هذه دعوى امتناع الكافر لعدم المقتضى وهو وجود معنى الوصف حالة الاطلاق أولى من دعوى امتناعه لوجود المانع المذكور لان أهل الحقيقة بصدد منع عدم المقتضى لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد انقضاء المعنى عندهم نعم لقائل أن يقول تمام أن يكون لاهل الحقيقة الادعاء المذكور اذا لم يكن اجماع على المنع لكن ظاهر كلام الآمدى وجوده حيث قال لا يجوز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل اللسان وعليه قول المحقق التفتازانى فان قيل انما يمتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام فى اللغة وبطلان ذلك معلوم لغة لكن شيخنا المصنف رحمه الله انما ذكره على سبيل الفرض وانه لا مانع عقلى لهم من ذلك لو ادعوه فلا ضير عليه (قالوا) ثالثا (لو اشترط لكونه) أى الوصف (حقيقة بقاء المعنى لم يكن لاكثر المشتقات حقيقة كضارب ومخبر) والوجه حذف ضارب فان المقصود أن بقاء المعنى لو كان شرطا للحقيقة لم يكن للمشتقات من المصادر السيالة حقيقة فانها كما تقدم يمتنع وجود معانيها دفعة فى زمان ولا تجتمع أجزاء معانيها فى آن لانها تدريجية التحقق لا يحصل الجزء الثانى منها حتى ينقضى الاول وهلم جرا فانتفى أن تكون حقيقة فى الحال لتوقفها على كونها قارة فيه وهو محال والفرض أنها ليست حقيقة فيما مضى لعدم حصول معانيها ولا فيما يستقبل لانقضائها فلا يكون لها حينئذ حقيقة أصلا وهذا بخلاف الضرب فانه دفعى الحصول كما سينبه المصنف عليه ولعله انما وقع ذكره نظرا لذكر المحقق التفتازانى اياه مع المشى والحركة والتكلم تمثيلا للمصادر التى يمتنع وجود معانيها فى آن (بل نحو قائم وقاعد) أى بل انما يمكن أن يكون الوصف حقيقة للمشتقات من المصادر الآنية وهى التى تجتمع أجزاء معانيها فى آن واحد وتبقى كعالم وقائم وناصر أو توجد دفعة كضارب بأن تطلق على من قامت به حال قيامها به واللازم باطل فالملزوم مثله (والجواب أنه) أى بقاء المعنى (يشترط) فى صحة الاطلاق حقيقة (ان أمكن) بقاؤه (والا فوجود جزء) أى وان لم يمكن بقاء المعنى فانما يشترط فى صحة الاطلاق حقيقة وجود جزء من المعنى مع اطلاق اللفظ فلا يلزم أن لا يكون للمشتقات المذكورة حقيقة أصلا لامكان تحقق هذا القدر فيها ثم لما كان هذا الجواب من قبل مطلق الاشتراط أورد كيف يصح هذا منه وأجيب بأن معنى الجواب عن الدليل ابطاله وبيان عدم افادته مطلوب المستدل فلا يضره عدم موافقته مذهب المجيب وهذا ما يقال المانع لا مذهب له وقيل هذا تخصيص للدعوى بصورة الامكان ورجوع الى المذهب الثالث وعليه مشى القاضى عضد الدين ثم المصنف فقال (والحق أن هذا) التفصيل (يجب أن يكون مراد مطلق الاشتراط) أى اشتراط بقاء المعنى فى كون الاطلاق حقيقيا عن تقييده بكونه مما يمكن بقاؤه أو لا يمكن وانه بعد الانقضاء مجاز (ضرورة) والا لزم اللازم الباطل المتقدم وهو أن لا يكون نحو مخبر يستعمل حقيقة أصلا (لا) أن يكون الاشتراط المطلق عن التقييد المذكور مع كونه بعد الانقضاء مجازا (مذهبا ثالثا) لكونه حقيقة بعد الانقضاء ولهذا التفصيل فليس هنا فى التحقيق سوى مذهبين يجتمعان على الحقيقة حال الاتصاف ويفترقان فيما بعد الانقضاء بالحقيقة والمجاز ثم أوضحه بقوله (فهو) أى مطلق الاشتراط (وان قال يشترط بقاء المعنى) لكونه حقيقة ولم يقيده بشئ لا يريد به بقاءه كله بل (يريد وجود شئ منه) أى من المعنى (فلفظ مخبر وضارب اذا أطلق فى حال الاتصاف ببعض الاخبار

وأبو بكر الصيرفى من الشافعية الى أنها على الوقف واختاره الامام فخر الدين وأتباعه فان قيل سيأتى فى آخر الكتاب أن الاصل فى المنافع الاباحة على الصحيح قلنا الخلاف هنالك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى فى الاحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم فى الافعال التى لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقضى العقل بحسنه ان لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وان ترجح نظرا لحق تاركه الذم فهو الواجب والا فهو المندوب وما يقضى العقل بقبحه ان لحق فاعله الذم فهو الحرام والا فهو المكروه (قوله وفسره الامام) أى فسر الامام فخر الدين هذا التوقف الذى ذهب اليه الشيخ (بعدم الحكم) أى لا حكم فى الافعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه فى هذا فقال الاولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم أى لها حكم ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعرى ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير فى قوله عنده يعود الى الاشعرى وفى بعض الشروح أنه عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قاعدة قائله لا قاعدة مفسره ثم ان المصنف استشعر سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالافعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله فى أول الكتاب فى قولنا حلت

بكسر الهمزة و بمباشرة الضرب فى الجملة (يكون حقيقة لان مثل ذلك) أى حال الاتصاف بوجود جزء منه (يقال فيه) أى فى ذلك الحال (انه) أى ذلك الحال (حال اتصافه بالاخبار والضرب عرفا واذا كان) ذلك الحال (كذلك) أى يقال فيه انه متصف بذلك الوصف (وجب أن يحمل كلامه) أى المطلق (عليه) أى على هذا المراد خصوصا (ومن المستبعد أن يقول أحد لفظ ضارب فى حال الضرب مجاز) لعدم قيام جميعه به حينئذ (وانه) أى الضارب (لم يستعمل قط حقيقة) كما هو لازم ظاهر اطلاق الاشتراط كما بيناه (وكثير مثل هذا فى كلام المولعين) بفتح اللام أى المغرين (باثبات الخلاف ونقل الاقوال لمن تتبع) ذلك فليس هذا بأول مصروف عن ظاهره قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له ولكن لا يخفى أن هذا ليس بمطابق للمذهب المفصل فان المفصل مصرح باشتراط وجود بقاء كل المعنى اذا كان مما يمكن بقاؤه وجزء منه اذا كان مما لا يمكن بقاؤه فى الاطلاق الحقيقى وهذا يفيد أن الشرط وجود جزء منه سواء كان يمكن البقاء أو لا كما عليه جمهور شارحى مختصر ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازانى ولا يقال لعل المراد أن مذهب المطلق هو مذهب المفصل بعد الغاء تفصيله بناء على أن فى حال وجود بعضه يقال فيه انه متصف به عرفا سواء كان يمكن البقاء أو لا كما تقدم عن الشارحين المذكورين لانا نقول لا تفصيل حينئذ على أنه يمكن أن يقال لا يلزم من اعتبار المسامحة المشار اليها فى المصادر الزمانية اعتبارها فى الآنية أيضا لما يلزم من تعذر الحقيقة فى الاولى على تقدير عدم المسامحة فيها دون الثانية وأيضا مذهب المفصل يفيد أن اطلاق ما لا يمكن بقاؤه بعد انقضائه حقيقى ومذهب مطلق الاشتراط يفيد أنه مجازى نعم اطلاق المصنف أن الشرط وجود شئ منه من غير تقييد بآخره ولا غيره ليتناول الجزء الاول والآخر وما بينهما بعد حمله على ما لا يمكن بقاؤه كما مشى عليه المحقق التفتازانى أولى من تقييده بآخر جزء منه فى ذلك كما قاله الآمدى وتابعه عليه جماعة حتى قال الاسنوى فمن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها فان هذه مضايقة ومشاححة لا توسعة ومسامحة (ثم الحق أن ضاربا ليس منه) أى مما يدخل فى الوجود جزء معناه كما قيل (لان الموجود تمام المعنى وان انقضى كثير من الامثال) أى بل الداخل فى الوجود تمام معناه لان تمام معناه هو كونه متصفا بالتأثير فى الغير بالايلام وتمام هذا المعنى متحقق فى الضربة الواحدة فالباقى بعدها ولو ضربة واحدة بعد مائة ضربة تمام معناه أيضا وما انقضى قبل الاخيرة و بعد الاولى تكرار لتمام المعنى (لا يقال فالوجه حينئذ) أى حين لم يسلم ما تقدم من الادلة للمجاز (الحقيقة تقديما للتواطؤ على المجاز) لانه دار اللفظ بعد الانقضاء بين كونه مجازا أو متواطئا أى موضوعا للذات باعتبار ما قام بها أو وقع عليها فى الوجود أعم من قيامه حال الاطلاق أو انقضائه والتواطؤ مقدم على المجاز كما أن المجاز مقدم على الاشتراك اللفظى (لا) أن الوجه (التوقف) عن الجزم بأحدهما بعينه (كظاهر بعض المتأخرين) وهو الآمدى ثم ابن الحاجب بناء على تعارض أدلتهما وزعم انتفاء المرجح لانا نقول ليس كذلك (لعدم لازمه) أى التواطؤ (وهو) أى لازمه (سبق الاحد الدائر) فى الثبوت القائم والمنقضى الى الفهم (لسبقه) أى المعنى الى الفهم (باعتبار الحال من نحو زيد قائم) واذا كان السابق الى الفهم فى نحو اطلاق زيد قائم وضارب قيام قيامه وضربه فى الحال لزم أن يكون وضعه للحال فيترجح المجاز حينئذ والله سبحانه وتعالى أعلم ۞ (الفصل الثانى) فى انقسام اللفظ المفرد باعتبار دلالته (فى الدلالة) للمفرد (وظهورها وخفائها تقسيمات) ثلاثة والتقسيم اظهار الواحد الكلى فى كثير من المواد فيلزم منه امتناع تقسيم الشئ الى نفسه وغيره وكون المقسم أعم من كل قسم

المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضا عند الاشعرى لجواز التعلق قبل الشرع وان لم يعلمها المكلف اذ غايته ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال وهو جائز على رأيه كما سيأتى هذا حاصل كلام المصنف فأما تفسيره وتعميم الامام بعدم الحكم فممنوع فان عبارته فى أول هذه المسئلة ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بأنا لا ندرى هل هنالك حكم أم لا وان كان هنالك حكم فلا ندرى أنه اباحة أو حظر هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شئ من هذه الاحتمالات التى نقلها ثم انه فى آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة هذا لفظ الامام فى المحصول بحروفه وذكر مثله أيضا فى المنتخب ولعل الذى أوقع المصنف فى هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال فى اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر بانا لا ندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهمة للمراد لانها تحتمل ثلاثة أمور أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا الثانى أن نعلم أن هنالك حكما ولكن لا نعلمه بعينه الثالث أن نعلم أيضا أن هنالك حكما ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد اما عدم العلم به أو بتعينه أو بتعلقه فأما الاول فلا يصح ارادته وأما الثالث فكذلك أيضا لانه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذى حاول

ارشادا لامام اليه فقد ذكره الامام بعينه بعبارة أخرى هى أحسن من عبارته وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ فضعيف لانه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعلق سابقا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو

مطلقا (التقسيم الاول) فى اللفظ المفرد باعتبار دلالته من حيث هى (اللفظ المفرد) الموضوع لمعنى (إمادال) عليه (بالمطابقة) أى بسبب وضع اللفظ له بتمامه (أوالتضمن) أى بسبب وضع اللفظ له ولغيره معا (أوالالتزام) أى بسبب وضع اللفظ لملزومه (والعادة) العملية للمنطقيين (التقسيم فيها) أى فى الدلالة (و يستتبعه) أى و يكون اللفظ تبعا للدلالة فى هذا التقسيم لتعديه منها اليه وانما أوردناه نحن فى اللفظ المفرد فى هذا الفصل لكونه بالذات له بهذا الاعتبار كما أن سائر اخوته من الفصول الآتية له بالذات باعتبارات أخر أيضا ثم يقع التقسيم له أولا و بالذات فيهلو الامر فى ذلك قريب (والدلالة كون الشئ متى فهم فهم غيره فان كان التلازم) بينهما (بعلة الوضع) أى بسبب وضع الشئ للغير أى جعله بازائه بحيث اذا فهم الشئ فهم الغير (فوضعية) أى فدلالة الشئ على الغير وضعية (أو بالعقل) أى أو كان التلازم بينهما بايجاب العقل الصرف ذلك (فعقلية) أى فدلالة الشئ على الغير عقلية قال المصنف (ومنها) أى العقلية (الطبيعية) وهى ما اقتضى التلفظ بملزومها الذى هو اللفظ طبع اللافظ عند عروض المعنى له كدلالة أح بفتح الهمزة وضمها و بالحاء المهملة على أذى الصدر (اندلالة أح على الاذى دلالة الاثر على مبدئه) أى مؤثره (كالصوت والكتابة والدخان) أى كدلالة الصوت المسموع من وراء جدار على وجود مصوته ثمة والكتابة على كاتبها والدخان على النار فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر على مؤثره فكذا هذه لان أح أثر عروض و جع صدر اللافظ فاذن لا تصلح أن تكون قسيمة للعقلية كما فعلوه عن آخرهم (والوضعية) قسمان (غير لفظية كالعقود) جمع عقد وهو ما يعقد بالاصابع على كيفيات خاصة أى كدلالتها على كميات معينة من العدد (والنصب) جمع نصبة وهى العلامة المنصوبة لمعرفة الطريق أى كدلالتها على ذلك فان كلا من هاتين دلالة وضعية غير لفظية (ولفظية) وهى المخصوصة بالنظر فى العلوم لانضباطها وشمولها لما يقصد اليه من المعانى وهى (كون اللفظ بحيث اذا أرسل فهم المعنى للعالم بوضعه) أى كون اللفظ كلما أطلق فهم منه معناه للعلم بتعيينه بنفسه بازاء معناه المفهوم منه أعم من أن يكون هو جميع ما وضع اللفظ له أو جزأه أو لازمه وما قيل انما قال من قال بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ولم يقل بوضعه له لئلا يخرج عن التعريف دلالة التضمن والالتزام فيه نظر ولا يقال العلم بالوضع الذى هو نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف على فهم المعنى كما يتوقف على فهم اللفظ وقد ذكر فى التعريف أن فهم المعنى لاجل العلم بالوضع فلو صح هذا لزم توقف كل من فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر فى الوجود لانا نقول فهم المعنى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم أن ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى فى الحال بل على فهمه فى الزمان السابق وأيضا فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فظهر تغاير الفهمين فى الجواب الاول بحسب الزمان وفى الجواب الثانى بحسب الاطلاق والتقييد فلا دور ثم هذا احتراز عن الدلالة العقلية طبيعية كانت أو غير طبيعية اذ لا وضع فيها ولاستواء العالم والجاهل فى ذلك الفهم ان كان هناك وضع (وأورد سماعه) أى اللفظ الدال بالوضع (حال كون المعنى مشاهدا) قال المصنف فان الدلالة الوضعية ثابتة مع انتفاء الحد اذ أطلق اللفظ ولم يفهم المعنى فبطل عكس التعريف اه لان فهم المفهوم محال اذ الفرض أن المعنى مرتسم عنده بواسطة المشاهدة (وأجيب بقيام الحيثية) أى بمنع انتفاء الحد حال كون المعنى مشاهدا لبقاء قيام الحيثية باللفظ حينئذ أيضا (وهى) أى والحيثية هى (الدلالة) قلت وفيه نظر لاتجاه تسلط المنع على كونها حقيقة الدلالة بل من الظاهر أنها شرط تحققها فلا جرم أن قال (والحق الانقطاع

باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى وما كنا معذبين الآية ثم ان هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما فى تكليف الغافل قال (احتج الاولون بأنها انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وأيضا المآكل اللذيذة خلقت لغرض لا امتناع العبث واستغنائه وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو إما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول وأجيب عن الاول بمنع الاصل وعلية الاوصاف والدوران ضعيف وعن الثانى أن افعاله لا تعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع وقال الآخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب) أقول احتجت المعتزلة البصرية على اباحة الاشياء قبل ورود الشرع بوجهين أحدهما أن تناول الفاكهة مثلا انتفاع خال عن أمارات المفسدة لان الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشئ فيكون مباحا قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير اذنه فانه أبيح لكونه انتفاعا خاليا عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجودا وعدما دل ذلك على أنها علة لها لان الدوران

يدل على العلية ثم ان هذه الاوصاف التى حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها فى مسئلتنا فحكمنا باباحتها وانما قال عن أمارة المفسدة ولم يقل
عن المفسدة لان العبرة فى القبح انما (١٠٠) هو بالمفسدة المستندة الى الامارة فأما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها الا ترى

أنهم يلومون من جلس
تحت حائط مائل وان سلم
دون الحائط المستقيم وان
وقعت عليه والتمثيل
بالاقتباس فاسد لان
الاقتباس هو أخذ جزء من
النار وهو لا يجوز بغير الاذن
قطعا قال الجوهرى
القبس شعلة من نار وكذلك
المقباس يقال قبست منه
نارا أقبس قبسا فأقبسنى أى
أعطانى منه قبسا وكذلك
اقتبست منه نارا هذا لفظه
بحروفه فكان الصواب
أن يقول والاستضاءة بناره
وشبهه ولذلك لم يذكر الامام
هذا المثال وانما ذكره
صاحب الحاصل فتبعه
المصنف عليه وأما التمثيل
بالاستظلال فليس مجمعا
عليه بل فيه خلاف فى
مذهبنا حكاه الامام فى
النهاية فى كتاب الصلح فى
الجدار لما لكين يقع فينفرد
أحدهما ببنائه * الدليل
الثانى أن الله تعالى خلق
المآكل اللذيذة لغرضنا
اذ لو كان لا لغرض البتة
لكان عبثا وهو على الله
تعالى محال ولو كان لغرض
راجع اليه لكان مفتقرا
اليه والبارى سبحانه وتعالى
مستغن عن كل شئ فتعين
أن يكون لغرضنا وذلك
الغرض ليس هو الاضرار
بالاتفاق من العقلاء فتعين
أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع اما أن يكون دنيويا كالتلذذ والاغتداء أو دينيا عمليا كالاجتناب مع الميل لكون المصنف
تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينيا علميا كالاستدلال بها أى بشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال فى

بالسماع ثم التجدد عنه) أى والجواب الحق منع انتفاء الحد فى هذه الحالة قوله لانه أطلق اللفظ ولم يفهم
المعنى قلنا ممنوع قوله لان فهم المفهوم محال قلنا مسلم ولكن انما يلزم هذا لو لم ينقطع فهم المعنى
ويذهب انتقاشه من النفس عند سماع اللفظ الدال عليه وضعا لكنه ينقطع حالتئذ للذهول
عنه بالالتفات الى المسموع ثم يتجدد فهمه ثانيا عن سماع اللفظ فيكون ادراكا ثانيا بعد الادراك
الاول ثم غير خاف على المتأمل أن هذا انما يحقق صحة دعوى قيام الحيثية فى هذه الحالة فالجواب
فى الحقيقة انما هو بدعوى قيامها وهذا بيان لذلك فليتأمل (وللدلالات) الوضعية اللفظية
(اضافات) ثلاث اضافة (الى تمام ماوضع له اللفظ وجزئه) أى واضافة الى جزء ماوضع له اللفظ
(ولازمه) أى واضافة الى لازم ماوضع له اللفظ (ان كانا) أى ان وجد الجزء واللازم وفى هذا
اشارة الى ان المطابقة لا تستلزم التضمن والالتزام دائما والامر على ما أشار لانه قد يكون مسمى
اللفظ بسيطا كالوحدة والنقطة فيدل عليه مطابقة ولا تضمن لانتفاء الجزء وبهذا يعرف أيضا ان
الالتزام لا يستلزم التضمن فان المعنى البسيط اذا كان له لازم ذهنى كان ثمة التزام بلا تضمن ويجوز أن
لا يكون للمسمى لازم بين يلزم فهمه فهمه وللعلم الضرورى بانا نعقل كثيرا من الاشياء مع الذهول
عن جميع الاغيار فانتفى زعم الامام الرازى بان المطابقة تستلزمه كما سيذكره المصنف وبهذا يعرف
أيضا ان التضمن لا يستلزم الالتزام لجواز أن لا يكون للمسمى المركب لازم كذلك وللعلم بأنا نعقل كثيرا من
المعانى المركبة مع الغفلة عن الامور الخارجة عنه نعم التضمن والالتزام مستلزمان للمطابقة لانهما
لا يوجدان الا معها بالاتفاق (ولها) أى وللدلالة الوضعية اللفظية (مع كل) من هذه الاضافات
(اسم فمع الاول) أى فلها مضافة الى تمام ماوضع له اللفظ من حيث هو تمامه اسم هو (دلالة المطابقة)
لموافقة المعنى اللفظ (ومع الثانى) أى ولها مضافة الى جزء ماوضع له اللفظ من حيث هو جزؤه اسم هو
(دلالة التضمن) لتضمن المعنى الموضوع له إياه (وكذا الالتزام) أى وكذا لها مضافة الى اللازم الخارج
عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه اسم هو دلالة الالتزام لاستلزامه له (ويستلزم اجتماعها)
أى المطابقة والتضمن والالتزام (انتقالين واحد) من اللفظ (الى المعنى المطابقى والتضمنى) معا (لان
فهمه) أى الجزء الذى هو الدلالة التضمنية (فى ضمنه) أى فى ضمن فهم الكل لان اللفظ الموضوع للمعنى
المركب من حيث هو يلاحظ ملاحظة واحدة اجمالية فليس ثمة الا فهم واحد لهما فالدلالة على الكل
لا تغاير الدلالة على كل من الاجزاء مغايرة بالذات بل بينهما تغاير بالاضافة والاعتبار فان ذلك الفهم
الواحد ان أضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمى فهم الكل ودلالة المطابقة وان أضيف الى أحد
الاجزاء واعتبر بالنسبة اليه سمى فهم ذلك الجزء ودلالة التضمن واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على
زيد من رأسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى أجزاءه برؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى زيد
تسمى رؤيته وان أضيفت الى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الجزء (لا كظن شارح المطالع) قطب
الدين الفاضل المشهور أنه ينتقل الذهن من اللفظ الى جزء ما وضع هو له ثم منه الى تمام ماوضع هو له وان
المطابقة تابعة للتضمن فى الفهم لسبق الجزء فى الوجودين لظهور منع الاول وسبق الجزء فى الوجودين
مطلقة لا دائمة اذ لا مانع من التفات النفس الى المجموع من حيث هو مجموع بل هو واجب فى تذكر المعنى
عند اللفظ الذى هو معنى فهمه منه والالتفات اليه عنده لان ذلك بعلة سماع اللفظ والعلم بوضعه له
وذلك علة الانتقال للمجموع فيثبت كذلك ثم مقتضاه فهم الجزء مرتين بالاستقلال وفى ضمن الكل لكن
الوجدان ينفى الاول بخلاف ابتداء تعقل المركب من مفيده تفصيلا حيث يلزم فيه سبق الجزء كذا أفاده

الحاصل وذلك كله لايحصل الا بالتناول أما الاول والثاني والرابع فواضح وأما الثالث فلأن ميل النفس الى الشئ انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض

المصنف رحمه الله تعالى (بليه) أى هذا الانتقال انتقال (آخر) من المطابقي أو التضمني ان كان هو الملزوم (الى الالتزامي) فبينه و بين اللفظ واسطة بخلافهما ثم هذا الانتقال من أحدهما اليه بلزم (لزوما) ذهنيا لاانفكاك له (لانه) أى اللزوم بين أحدهما وبينه مشروط أن يكون (بالمعنى الاخص) وهو كون اللازم يحصل في الذهن كلما حصل المسمى فيه (فانتفى لزوم الالتزامي مطلقا للزوم تعقل أنه ليس غيره لان ذلك بالاعم) أى فتفرع على هذا الانتفاء كون المطابقة تستلزم الالتزام دائما كما يفيده قول الامام الرازى المطابقة يلزمها الالتزام لان لكل ماهية لازما بينا وأقله أنها ليست غيرها والدال على الملزوم دال على اللازم البين بالالتزام وايضاح الانتفاء أن هذا بناء على اعتبار اللزوم في اللازم البين في دلالة الالتزام بالمعنى الاعم للزوم وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كلما تعقلا سواء كان حصول اللازم في الذهن على الفور من حصول الملزوم فيه أو بعد التأمل في القرائن وسواء كان اللزوم بينهما مما يثبته العقل أو عرف عام أو خاص أو ما جرى مجرى ذلك وسواء كان الحكم باللزوم بينهما يقينا أو ظنا وهو ممنوع فان اعتبار اللزوم في اللازم البين في دلالة الالتزام انما هو بالمعنى الاخص الذى ذكرناه وهو منتف كما بيناه وقد ظهر ان الشرط هو اللزوم الذهني وأما الخارجي وهو كون اللازم بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه أيضا فيه فليس بشرط لان العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر دلالة التزامية لانه عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا مع عدم اللزوم بينهما في الخارج لما بينهما من المعاندة فيه (هذا) كله (على) اصطلاح (المنطقيين فلا دلالة للمجازات على المجازية) أى فلا دلالة من الدلالات الثلاث للالفاظ المستعملة في معانيها المجازية عليها من حيث هي كذلك (بل ينتقل) من الالفاظ المجازية (اليها) أى الى معانيها المجازية (بالقرينة) أى بسبب استعانة القرينة الصارفة عن المعاني الحقيقية اليها (فهي) أى المعاني المجازية (مرادات) من الالفاظ المجازية (لامدلولات لها) أى للالفاظ المجازية (فلا تورد) المجازات (عليهم) أى على المنطقيين كما أوردها القاضي عضد الدين لانتفاء الغرض من ايرادها حينئذ (اذ يلتزمونه) أى عدم دلالة المجازات على معانيها المجازية كما هو مقتضى تعريفهم الدلالة (ولا ضرر) عليهم في ذلك (اذ لم يستلزم) نفى دلالة المجاز على معناه المجازى (نفى فهم المراد) الذى هو المعنى المجازى ليمتنع ما ذهبوا اليه لحصول فهمه بالقرينة المفيدة له ثم اذ كان الامر على هذا (فليس للمجاز في الجزء واللازم دلالة مطابقة فيهما كما قيل) قاله المحقق التفتازاني ولفظه اذا استعمل اللفظ في الجزء أو اللازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن تضمنا أو التزاما بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى أى ما عنى باللفظ وقصد (بل) انما في المجاز في الجزء أو اللازم (استعمال) للفظ في جزء ما وضع له أو لازمه (يوجب الانتقال معه) أى الاستعمال من المطابقي الذى هو الحقيقي (الى كل) من المعنيين المجازيين المذكورين (فقط القرينة) المفيدة لذلك (ودلالة تضمنية والتزامية فيهما) أى في الجزء واللازم (تبعا للمطابقية التي لم ترد) فيهما قال المصنف رحمه الله تعالى وهذا تصريح بان كل مجاز له دلالة مطابقة لافتقاره الى الوضع الاول وان لم يفتقر الى حقيقة والدلالة تتبع الوضع لا الارادة على ما هو الحق اه ومن ثمة تنزل المحقق التفتازاني اليه عقب ما نقلناه عنه آنفا (وهذا لان بعد الوضع لاتسقط الدلالة عن الوضعي فكذا لاتسقط عن لازمه فتحقق) الدلالة المطابقية (لتحقق علتها وهو) أى تحقق علتها (العلم بالوضع) لذلك المعنى (والمراد غير متعلقها) أى والحال أن المراد باللفظ المجازى حينئذ غير متعلق تلك الدلالة الذى هو المعنى الحقيقي له

* وحاصل هذه الجملة كما أفاده المصنف رحمه الله فيما كتبه على البديع أن جميع المعاني المجازية الا التضمني والالتزامي مرادات باللفظ بالقرينة لامدلولات له حتى لو استعمل اللفظ الموضوع لمعنى مركب

هو نفعنا وان النفع محصور في الاربعة وان الاربعة لاتحصل الا بالتناول فينتج ان الخلق لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحا ﴿واعلم﴾ ان ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لان الاغتذاء لايحرم قطعا لكونه مضطرا الى تناول ما يغتذى به كما قدمناه في أول المسئلة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخيرة لاجرم أن الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وأجيب عن الاول) أى الجواب عن الدليل الاول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين أحدهما لانسلم أن الاصل المقيس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من أفراد المسئلة واباحته الآن انما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لافيما بعده الثاني سلمنا اباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة في اباحته هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن أمارة المفسدة ومضرة المالك والقياس انما يصح عند اشتراكهما في العلة فان قيل وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجودا وعدما أى متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحة ومتى عدمت عدمت فدل ذلك على أنها هي العلة فالجواب أن دلالة الدوران على

ذى لازم ذهنى فى مجازى غيرهما مع قرينة صارفة عن مدلوله لانه كان لهذا اللفظ ثلاث دلالات على غير المقصود وكان المقصود غير مدلول له بل مراد به وأما اذا تجوز به فى التضمنى أو الالتزامى من حيث هو مستعمل مجازا فيه لا دلالة له على واحد منهما ومن حيث هو موضوع لما هما جزؤه ولازمه وان لم يكن مراداهما مدلولان تضمنى والتزامى فتقرر أنه اذا تجوز به فيهما لم يدل عليه مامن حيث هو مجاز فيهما بل من حيث هما جزء ولازم لموضوعه أما أنه يدل عليهما مطابقة فلا وحينئذ يكون له دلالات بعضها مراد وبعضها لا اه وقد ظهر من هذا أن الوجه عدم تقييد قول القاضى عضد الدين ويرد عليهم أنواع المجازات بالتى ليس فيها المعانى المجازية لوازم ذهنية للمسميات ليخرج استعمال الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم الذهنى كما قيده المحشون فليتأمل (وأما الاصوليون فـا للوضع دخل فى الانتقال) أى وأما الدلالة الوضعية عندهم فـا للوضع دخل فى الانتقال فيها من الشئ الى غيره ولو فى الجملة (فتتحقق) الدلالة الوضعية عندهم (فى المجاز) أيضا قال المصنف لان الوضع للمعنى الحقيقى دخلا فى فهم المعنى المجازى اذ لولاه لم يتصور (والالتزامية بالمعنى الاعم) أى وتتحقق الدلالة الوضعية فى الالتزامية أيضا واللزوم فيها بالمعنى الاعم السالف بيانه كما هو الشرط عندهم فضلا عن كونه بالمعنى الاخص لان للوضع دخلا فيها وأما تحققها فى التضمنية فبطريق أولى ولا خلاف فى تحققها فى المطابقية ومن ثمة لم يذكرهما قال المصنف رحمه الله واعلم أن القائل بحجية المفاهيم المخالفة بناء على أن لا موجب للانتقال لعدم وضع اللفظ للمخالف وعدم لزومه للموضوع ﴿تنبيه﴾ ثم هذه الدلالات تتأتى فى اللفظ المركب أيضا لان الاظهر كما عليه أكثر المحققين أن دلالة المركبات على معانيها التركيبية وضعية بحسب النوع فكن منه على ذكر (ثم اختلف الاصطلاح) للاصوليين فى أصناف الدلالة الوضعية وأسمائها (وفى ثبوت بعضها أيضا فالحنفية الدلالة) الوضعية قسمان (لفظية وغير لفظية وهى) أى غير اللفظية (الضرورية ويسمونها) أى الضرورية (بيان الضرورة) أى الحاصل بسببها فهو من اضافة الحكم الى سببه كأجرة الخياطة وهذا أحد أقسام البيان الخمسة الآتى ذكرها ان شاء الله تعالى (وهو) أى بيان الضرورة (أربعة أقسام كلها دلالة سكوت ملحق باللفظية) فى الاعتبار وحصره فيها استقرائى قالوا وسمى هذا القسم بهذا الاسم لان الموضوع للبيان فى الاصل هو المنطق وهذا يقع بما هو ضده وهو السكوت لأجل الضرورة الآتى تفصيلها ٭القسم (الاول ما يلزم منطوقا) أى لازم مسكوت عنه لملزوم مذكور وله مثل منها قوله تعالى فان لم يكن له ولد (وورثه أبواه فلأمه الثلث) فان هذا ناص على انحصار ارثه فيهما واختصاص الام بالثلث منه وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولا بيه الثلثان طوى ذكره ايجازا للعلم به والا لم ينحصر ارثه فيهما او بقى نصيب الاب مجهولا وسياق النص يأباه فلا جرم أن (دل سكوته) أى النص عن ذكره مع ما تقدم ذكره على (أن للاب الباقى) لان مجرد السكوت أو تخصيص الام بالثلث بيان لنصيبه بدليل انه لو تبين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه (ودفعته مضاربة على أن لك نصف الربح) أى ومنها قول رب احد النقدين لغيره دفعت هذا النقد اليك مضاربة على ان لك نصف ربحه فيقبل الغير ذلك فانه يفيد اشتراكهما فى الربح لان المضاربة عقد شركة فى الربح الحاصل بعمل المضارب وبيان مقدار نصيب المضارب وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولى نصفه طوى ذكره اختصارا للعلم به لعدم مستحق آخر مع كونه نماء ملكه فلا جرم أن كان هذا العقد صحيحا قياسا واستحسانا وقضى فيه بأنه (يفيد) السكوت فيه عن ذكر نصيب المالك مع ما تقدم ذكره (أن الباقى للمالك وكذا فى قلبه استحسانا)

وعلية الاوصاف أى و بمنع علية الاوصاف وهى كونها علة وقوله و الدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستدلال وشبهه فاسد اذ لا تصرف فيه البتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم انه معارض بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه لا تضرر فيه على المالك فكان حراما كنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البتة (قوله وعن الثانى) أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين أحدهما أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفى التعليل مطلقا ونفى التعليل بالغرض أى لا نسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لا نسلم صحة اطلاق الغرض فى حق الله تعالى وان كان فعله لا بد فيه من مصلحة [illegible]

٭[illegible] سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم أن الغرض محصور فى الاربعة التى ذكروها فانهم اى
لم يقيموا حجة على الحصر ونحن ننتزع فنقول يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال

على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام في هذين الفرعين إنما هو بعد تسليم
أن العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لا لمعنى وهذان الجوابان ذكرهما

أي ومنها قوله لغيره دفعته إليك مضاربة على أن لي نصف الربح فيقبل الغير ذلك فالقياس فساد هذا العقد لعدم بيان نصيب المحتاج إلى بيان نصيبه وهو المضارب لأنه إنما يستحق بالشرط فلا يتعين كون الباقي له وصار كما لو قال دفعته إليك مضاربة ولم يزد عليه والاستحسان وهو الصحيح صحة هذا العقد ويكون الربح بينهما نصفين فإن هذا القول يفيد اشتراكهما في الربح كما ذكرنا وبيان نصيب المالك وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولك نصفه طوى ذكره اختصارا للعلم به لأن الأصل في المال المشترك بين اثنين أنه إذا بين نصيب أحدهما أن يكون ذلك بيانا لكون الباقي للآخر إذا لم يصرح بخلافه كما في الآية الشريفة فلا جرم أن دل السكوت عن بيان نصيب المضارب مع ما تقدم على أن الباقي نصيبه وقد ظهر أن هذا ليس كقوله دفعته إليك مضاربة من غير زيادة شيء عليه * القسم (الثاني دلالة حال الساكت) الذي وظيفته البيان مطلقا أو في تلك الحادثة بسبب سكوته عند الحاجة إلى البيان (كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده) من قول أو فعل ليس معتقد كافر ولا سبق تحريمه كالمعاملات التي كان الناس يتعاملونها والمآكل والمشارب التي كانوا يتعاطونها ولم يقع منه نهي عنها ولا نكير على فاعليها فإنه دليل على جواز ذلك في الشرع ضرورة حاله فإنه لا يجوز عليه أن يقر الناس على منكر لأنه داع الخلق إلى الحق ووصفه الله بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر (وسيأتي في السنة) بيانه مستقصى إن شاء الله تعالى (وسكوت الصحابة عن تقوم منافع ولد المغرور) وهو ولد الرجل من امرأة معتمدا على ملك يمين أو عقد نكاح ثم تستحق المرأة أمة للغير فإن سكوتهم عن تقوم منافع بدن الولد بوجوب قيمتها للمستحق على المغرور مع حكمهم برد الجارية على مولاها وبوجوب العقر على المغرور للمولى ويكون ولده منها حرا بالقيمة (يفيد عدم تقوم المنافع) وإنها بالاتلاف في غير عقد ولا شبهته لا تضمن بدلالة حالهم فإن المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة غير عالم بجميع ماله وهم عالمون به على وجه الكمال واجب عليهم بيانه فكان السكوت دليل النفي إذ لا يظن بهم السكوت عن واجب لجاهل به والمفيد لسكوتهم عنه عدة آثار مختلفة الألفاظ أخرج بعضها محمد بن الحسن في الأصل عن عمر وعلي وبعضها ابن أبي شيبة عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم طوينا ذكرها لمخافة التطويل ولم ينقل عن أحد منهم مخالفة في ذلك بل قال الشيخ أبو بكر الرازي لا خلاف بين الصدر الأول وفقهاء الأمصار أن ولد المغرور حر الأصل ولا خلاف بين السلف أنه مضمون على الأب إلا أن السلف اختلفوا في كيفية ضمانه والذي ذهب إليه أصحابنا أن عليه القيمة بالغة ما بلغت ومن هنا حكى في الهداية وغيرها إجماع الصحابة على ذلك (ومنه) أي هذا القسم (سكوت البكر) عند استئذان الولي أو رسوله إليها في تزويجها من معين مع ذكر المهر أولا على اختلاف المشايخ أو عند بلوغها ذلك عن الولي على ما فيه من تفصيل في المبلغ يعرف في مباحث السنة إن شاء الله تعالى فإن سكوتها في إحدى هاتين الحالتين يفيد الإجازة بدلالة حالها وهي الحياء فإنه يمنعها من التصريح بالإجازة لما فيه من إظهار الرغبة في الرجال والوقاحة كما أشارت إليه عائشة رضي الله عنها ففي الصحيحين عنها قلت يا رسول الله تستأمر النساء قال نعم قلت إن البكر تستحي فتسكت قال سكوتها إذنها ولا تمتنع عادة من التصريح بالرد لا سيما وغالب حالهن إظهار النفرة عند فجأة السماع ومن ثمة استحسن المشايخ تجديد العقد عند الزفاف فيما إذا زوجت قبل الاستئذان وإن نقل عنها عدم الرد هذا ولا يخفى أن المراد بالبكر من إذنها معتبر في ذلك شرعا فخرج الصغيرة والمرقوقة والمجنونة كما أن من المعلوم أن الثيب المعتبر إذنها في صحة العقد لا يكون سكوتها إجازة بل لا بد من نطقها

صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشيء منهما وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة وذلك يدل على أن الغرض ليس محصورا في النفع بل قد يكون خلقها للاضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الامام قال لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذي بالتركيب مع ما يصلحه ثم أجاب بجوابين أحدهما منع الحصر كما تقدم والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر أو السهو ونحن لا نسمي فعل غير المكلف مباحا فتلخص من هذه الأجوبة كلها أن نقول لا نسلم أنه خلقها لغرض سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كالسموم سلمنا أنه النفع فلا نسلم الحصر في الأربعة سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه (قوله وقال الآخرون) يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لأنه قسيم قوله احتج الأولون وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياسا على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل * وأجاب الامام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على

به كما نطق به الحديث الصحيح (وفى ادعاء أكبر ولد من ثلاثة بطون أمته نفى لغيره) وحق العبارة وسكوته عن دعوة ولدين من ثلاثة فى ثلاثة بطون أمته بعد دعوة الاكبر فانه نفى لهما أى ومن هذا القسم أيضا سكوت المولى عن دعوة ولدين أنهما منه فيما اذا أتت أمته بثلاثة أولاد فى بطون ثلاثة بأن كان بين كل اثنين منهم ستة أشهر فصاعدا بعد دعوته أكبرهم فان سكوته عن دعوتهما نفى لنسبهما بدلالة حال المولى وهى أن الاقرار بنسب ولد هو منه فرض كما أن نفى نسب من ليس منه عن نفسه فرض أيضا فكان سكوته عن بيانه بعد ما وجب عليه لو كان منه دليل النفى لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك منه كالتصريح بالنفى (ولا يلزم ثبوته) أى نسب غير الاكبر منه أيضا بناء على أنهما ولدا أم ولده بدعوة الاكبر لانه ظهر بدعوته انها كانت أم ولده من ذلك الوقت ونسب ولد أم الولد لا يتوقف على دعوة لكونها فراشا ومن هنا قال زفر يثبت نسبهما أيضا (لمقارنة النفى الاعتراف بالامومة) أى لانا نقول انما يثبت نسب غير الاكبر اذا لم يقارن نفيه ثبوت أمومتها لكنه مقارنه بسكوته عن الاعتراف به فى موضع الحاجة الى البيان ودعوته الاكبر لم تكن قبل ولادتهما بل بعدها فلا تكون أم ولد وقت ولادتهما والحاصل أن الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصالهما قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة ثم لا فرق فى هذا الحكم بين دعوة الاكبر بلفظ الاكبر ابنى أو بلفظ هذا ابنى فانتفى توهم أن نفى ما سواه بالمفهوم المخالف ثم ايراد أن الحنفية لا يقولون به ثم أقول لعل الوضع انما كان فى دعوة الاكبر والسكوت عن غيره لانه يعلم منه فيما لو ادعى الاصغر وسكت عن غيره أنه يكون نفيا للاولين بطريق أولى عند الكل وفيما لو ادعى الاوسط وسكت عن غيره أنه يكون نفيا للاكبر بطريق أولى عند الكل وللاصغر بطريق المساواة عند علمائنا الثلاثة وأنه لا يكون نفيا له على قياس قول زفر ثم انما وقع التقييد بثلاثة بطون لانها لو ولدتهم فى بطن واحد بأن كان بين كل اثنين منهم دون ستة أشهر فاعترافه بأحدهم اعتراف بالثانى ضرورة كما هو معروف فى موضعه * القسم (الثالث اعتباره) أى ما اعتبر من سكوت الساكت دلالة كالنطق (لدفع التغرير) أى لضرورة دفع وقوع الناس فى الغرور (كدلالة سكوته) أى المولى (عند رؤيته عبده يبيع) له أو لغيره باذنه أو بغير اذنه بيعا صحيحا أو فاسدا أو يشترى ما لم تتعلق به الحاجة كالخبز واللحم (عن النهى) عن ذلك (على الاذن) فى التجارة لانه لو لم يكن سكوته اذنا فيها أفضى الى ضرر الناس لاستدلالهم به على اذنه فلا يمتنعون من معاملته فاذا لحقه دين وقال المولى محجور عليه يتأخر الى وقت عتقه وهو غير معلوم وقد لا يقع ودفع الضرر والغرور واجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار حديث حسن أخرجه ابن ماجه وغيره وقوله صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا حديث صحيح أخرجه مسلم وغيره ومن ثمة لم يصح الحجر الخاص بعد الاذن العام نعم لا يكون السكوت اجازة لبيع ذلك اذا لم يكن مالكه أذن فيه سواء كان للمولى أو لغيره ثم هذا مذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر والشافعى لا يكون اذنا لاحتمال انه لفرط الغيظ وقلة المبالاة بناء على أنه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا ترجح جانب الرضا بدلالة العادة الفاشية برد تصرفه واظهار نهيه اذا لم يرض (وسكوت الشفيع) أى وكدلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع على اسقاطها لضرورة دفع الغرور عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى الدار المبيعة ولو لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا لها لنقضه لو وقع ظنا منه أن لا غرض للشفيع فيها فلا جرم أن جعل سكوته كالتنصيص على اسقاطها هذا ما قالوه ومعلوم أن الطلب فى الشفعة ثلاثة طلب مواثبة أن يطلبها كما علم بالبيع سواء كان عنده أحد أو لا وطلب تقرير أن ينهض بعد ذلك ويشهد على البائع ان كان المبيع فى يده أو على المشترى أو عند العقار على ما فيه من

الاستدلال والاول أحسن قال (تنبيه عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع أعم من الاذن) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين بالتوقف يعنى أنه لا حكم فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعا منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفى والاثبات وأجاب عنه فى المحصول بوجهين أحدهما أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم ان الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب * الثانى وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم اذا لم تكن ممنوعا منها فتكون مباحة فغير مسلم لانه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالنائم فانه ليس ممنوعا منه ومع ذلك لا يسمى مباحا لان المباح هو الذى أعلم فاعله أو دل بأنه لا حرج فى فعله ولا فى تركه فاذا لم يوجد هذا الاذن لا توجد الاباحة فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الاذن فيه لانه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله نظر لان المراد من الاباحة فى هذه الصورة هو الاباحة العقلية وهى عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن ﴿واعلم﴾ ان المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية ايراده تفصيل

وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين أحدهما أنه لم يصرح باختيار الوقف الثانى أنه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد أيض

على الامام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضا وحاصله أنه ايراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته اليه كما تقدم لمذهب لم يخبره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب (١٠٥) ماوقعوا فيه من الوهم قال (الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه مسائل * الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قبل الرسول أخبر أن من سيولد فان الله تعالى سيأمره قلنا أمر الله تعالى في الازل معناه أن فلانا اذا وجد فهو مأمور بكذا فقيل الامر في الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا مبني على القبح العقلي ومع هذا فلا سفه في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد) أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى في جواز الحكم على المعدوم ولنقدم عليه مقدمة فنقول اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلما فقالت المعتزلة معناه أنه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد فيما لايزال وقالت الحنابلة كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي قديمة وأنكروا كلام النفس وقال الاشعري وأتباعه انه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه

لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان أمرا أو بطلب الترك كان نهيا فكونه أمرا ونهيا أوصاف لا أنواع كما أن

تفصيل وطلب خصومة وتملك أن يرفع بعد ذلك المشتري الى القاضي و يطلب قضاءه له بها واتفقوا على أن الثالث لا يبطل بمجرد السكوت بل انما في رواية عن أبي يوسف أنها تبطل بترك الخصومة في مجلس من مجالس القاضي حتى لو كان له في كل ثلاثة أيام مجلس فلم يخاصم حتى مضى تبطل والرواية الظاهرة عنه لا تبطل بالتأخير أبدا كما هو قول أبي حنيفة وفي الهداية الفتوى عليه وعند محمد وزفر تبطل بالتأخير شهرا من غير عذر وعند غير واحد من المشايخ الفتوى عليه فخرج هذا الطلب عن كون مجرد السكوت مبطلا له واتفقوا أيضا على أن مدة الثاني مقدرة بتمكنه منه وعلى أن الاول على الفور واختلفوا في تفسيره فأكثر المشايخ أن يطلبها على فور علمه بالبيع من غير توقف كما هو رواية عن محمد وآخرون أن يطلبها في مجلس علمه كما في خيار المخيرة وهو رواية عن محمد أيضا واختيار الكرخي وجمع من المتأخرين فعلى قول هؤلاء يكون المراد السكوت عن الطلب الثاني مع التمكن منه وعلى قول الاكثرين يصلح أن يكون كل من الطلب الثاني والاول مرادا بكون السكوت مبطلا له هذا وفي التلويح والاظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم اهـ ولا يعرى عن تأمل بالنسبة الى سكوت الشفيع عن الطلب اذا كان المراد به طلب التقرير ثم ههنا تنبيهان متعلقان بسكوت البكر والشفيع نصوا على مضمونهما أحدهما المراد بسكوتهما السكوت الاختياري حتى لو أخذ فمهما لا يكون اجازة اذا ردت وطلب في فور زوال ذلك ثانيهما لا فرق في كون سكوتهما اجازة في حقها واسقاطا للشفعة في حقه بين أن يكونا عالمين بكونه اجازة واسقاطا أولا ويظهر جريان كل منهما في سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع أو يشتري على ما بيناه قياسا عليهما والله سبحانه أعلم * القسم (الرابع الثابت ضرورة الطول فيما تعورف) أي دلالة السكوت على تعيين معدود تعورف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره مع وجود معطوف على عدده يفيده عرفا وهو قسمان ما كان مبينا بنفسه كالدرهم والدينار وما كان مقدارا شرعيا كالمكيل والموزون فمن ثمة قال (كمائة ودرهم أو ودينار أو وقفيز) من بر مثلا فالسكوت عن مميز المائة في هذه يدل عرفا على أنه في الاول من الدراهم وفي الثاني من الدنانير وفي الثالث من القفزان (بخلاف) له علي مائة (وعبد) ومائة (وثوب) فان المعطوف في هذين ليس بأحد القسمين ولا المميز مما تعورف حذفه فلا يدل السكوت فيهما عرفا على أن المائة من العبيد ولا من الثياب فيلزمه عبد وثوب وتفسير المائة اليه والشافعي وان لم يخالف في أن البيان قد يكون بالسكوت لضرورة طول الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة نحو زينب طالق وعمرة حتى قال يطلقان كقوله لما خالف في بناء هذه المسائل عليه فقال في جميعها يلزمه ما بعد المائة كما هو ظاهر وتفسير المائة اليه لانها مبهمة ولم يذكر ما يصلح مبينا لها فان العطف لا يصلح بيانا لها لان مبناه على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على أنه لو كان بيانا في مائة ودرهم لكان بيانا في مائة وعبد وهو منتف بالاتفاق فكذا هنا بخلاف مائة وثلاثة أثواب أو وثلاثة دراهم لانه عطف أحد المبهمين على الآخر ثم فسره بالدراهم فينصرف اليهما لحاجة كل اليه قلنا حذف تمييز المعطوف عليه متعارف في العدد اذا عطف عليه مفسر له ضرورة طول الكلام لكثرة الاستعمال التي هي من أسباب التخفيف كما في بعته بمائة ودرهم وهلم جرا يراد بالجميع الدراهم فكذا فيما نحن فيه بجامع العرف فيهما كذلك ولا كذلك العبد والثوب وما أشبههما مما هو غير معين ولا مقدار شرعي لانتفاء العرف فيه كذلك لانتفاء كثرة الاستعمال المقتضية للتخفيف فانه لا يثبت دينا في الذمة مطلقا كثبوت ما ذكرنا بل انما يثبت دينا في الذمة في عقد خاص وهو السلم أو ما في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا قلت وبهذا يضعف ما روى ابن سماعة عن أبي يوسف في نوادره أنه اذا قال لفلان علي ألف

الجوهر في نفسه واحد وانه كان مشتملا على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند
الاشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلي كما بينا لزمهم أن يقولوا ان الامر والنهي ثابتان في

وعبد فعليه عبد وألف مما يشاء ولو قال وشاة أو وبعير أو وفرس أو وثوب فعليه الالف من الغنم والابل
والخيل والثياب ولا يشبه هذا العبيد لان الغنم والابل والخيل والثياب أقسمها اذا كانت بين رجلين
ولا أقسم الرقيق ﴿ تنبيه ﴾ فان قلت ظهر أن الدلالة في هذه الاقسام لم تحصل من مجرد السكوت بل
منه مع ما انضم اليه من قول أو مشاهدة فعل فما وجه نسبتها الى السكوت حتى كانت غير لفظية قلت
يمكن أن يقال التنزيل ما أفادها من مجموع القول أو الفعل مع السكوت عليه بمنزلة علة ذات أجزاء ومن
شأن ما كان علته ذات أجزاء أن ينسب الى آخرها وجودا والسكوت مع غيره هنا كذلك الا أن تمشية
هذا غير ظاهرة في هذا المثال واخوته من هذا القسم ثم ظاهر أن جميع أقسام هذه الدلالة من قبيل
الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم وسيأتي عدها من قبيل الدلالة اللفظية في غير هذه المواضع وحينئذ
فيظهر كونها في الاول والرابع من هذه الاقسام لفظية أيضا والا فكونها فيهما غير لفظية وفي المواضع
الآتية لفظية محض اصطلاح فليتأمل (واللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء) ولهم في توجيه
الحصر فيها وجوه والذي ظهر لي على ما هو المناسب لكلام المصنف فيها أن الدلالة اللفظية إما أن
تكون ثابتة بنفس اللفظ أولا والاولى إما أن تكون مقصودة منه وهي العبارة أولا وهي الاشارة
والثانية إما أن تكون على مسكوت عنه يفهم بمجرد فهم اللغة وهي الدلالة أو يتوقف صحة اللفظ أو صدقه
عليه وهي الاقتضاء أولا وهي التمسك الفاسد وهذه الاوصاف للدلالة حقيقة و يتعدى بواسطتها الى اللفظ
فلا جرم أن قال (وباعتباره) أي هذا التقسيم في الدلالة (ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الى آخره) أي ودال
بالاشارة ودال بالدلالة ودال بالاقتضاء (فعبارة النص أي اللفظ) المفهوم المعنى سواء كان بالمعنى المقابل
للظاهر أو بغيره مفسرا أو محكما وسواء كان حقيقة أو مجازا عاما أو خاصا وانما فسره به لئلا يتوهم أن المراد
به ما يقابل الظاهر لانه يطلق على كل اطلاقا فاشيا ثم العبارة لغة تفسير الرؤيا وسمي هذا النوع من الدلالة
بها لانه يفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما أن عبارة الرؤيا تفسير عاقبتها المستورة فظهر أن اضافتها الى
النص ليست من قبيل عين الشيء وكله وانها ليست من أوصاف اللفظ بل اضافتها اليه بمعنى اللام وانها
من أوصاف الدلالة كما صرح به (دلالته) أي اللفظ (على المعنى) حال كونه (مقصودا أصليا) من
ذكره (ولو لازما) أي ولو كان ذلك المعنى مدلولا التزاميا للفظ (وهو) أي كون المعنى مقصودا أصليا من
ذكر لفظه هو (المعتبر عندهم) أي الحنفية (في النص) المقابل للظاهر (أو) دلالته على المعنى حال
كونه مقصودا (غير أصلي) من ذكره (وهو) أي كون المعنى مقصودا غير أصلي هو (المعتبر) عندهم
(في الظاهر) المقابل للنص (كما سيذكر) كل منهما في التقسيم الثاني ان شاء الله تعالى (ففهم اباحة
النكاح والقصر على العدد) أي الاربع بشرط اجتماعهن في حق الحر (من آية فانكحوا) أي من
مجموع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والا قال من فانكحوا (من العبارة)
لان لفظها دال على طلب نكاح من لم يقم الدليل على حرمتها على الناكح والمراد به الاباحة كما عرف وعلى
الاقتصار على الاربع للحر على الوجه المذكور كما عرف في موضعه أيضا (وان كانت) الآية (ظاهرا في
الاول) أي في اباحة نكاح من ذكرنا ونصا في الثاني وهو قصر اباحته على الاربع مجتمعات للحر لان
الحكم الاول ليس المقصود الاصلي منها بل الحكم الثاني وذكر الاول للثاني وسنقف على توجيهه في
التقسيم الثاني (وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة من آية وأحل الله البيع) أي وكذا فهم اباحة
البيع وحرمة الربا والتفرقة بين البيع والربا بحل البيع وحرمة الربا من قوله تعالى وأحل الله البيع
وحرم الربا من عبارة النص لان لفظ هذه الآية دال على كل من هذه الثلاثة وان كانت في كل من اباحة
البيع

الازل وليس ثمة مأمور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف وهي أحسن من قول الامام المعدوم يجوز أن يكون مأمورا لان الحكم أعم قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مأمورا أنه يكون مأمورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك الامر هذا لفظه وذكر الآمدي نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب قال وأنكره سائر الفرق لنا أن الواحد منا حال وجوده يصير مأمورا بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الامر ما كان موجودا الا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال ان الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى أوامره إما بالوحي أو بالاجتهاد وليس هو عند شيء لأوامر من
عنده فالامر الوارد منه اخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم فلم يحصل الامر عند عدم
المأمور بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى والجواب أن أمر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار أيضا الان ، ومعناه أن فلانا اذا وجد بشروطه

البيع وحرمة الربا ظاهرا لانه ليس المقصود الاصلي منها وفي التفرقة المذكورة نصا لانه المقصود الاصلي منها وذكر الاولان لها (والتفرقة) بين البيع والربا بالحل والحرمة (لازم متأخر) عنهما بخلاف حل البيع وحرمة الربا فان كلا منهما مدلول مطابقي للفظ المفيد له (ولذا) أي ولكون المعنى العباري يكون مدلولا التزاميا للفظ (لم يقيد) المعنى (بالوضعي) فيخرج بل قلنا ولو لازما ليكون نصا في دخوله (ويقال) في تعريفها كما قال فخر الاسلام وأتباعه (ماسيق له الكلام) قال جمع منهم صاحب الكشف ووافقهم المصنف (والمراد) أن يساق له مطلقا أي (سوقا أصليا أو غير أصلي وهو) أي غير الاصلي (مجرد قصد التكلم به) أي باللفظ (لافادة معناه) تتميما للامر لم يسق الكلام له والاصلي ما سيق الكلام له مع القصد المذكور (ولذا) أي ولكون المراد السوق المطلق (عممنا الدلالة للعبارة في الآيتين) آية فانكحوا وآية وأحل الله البيع موافقة لصدر الاسلام وغيره وفي هذا تعريض بصدر الشريعة حيث جعل الدلالة على التفرقة عبارة لانها المقصودة بالسوق وعلى الحل والحرمة اشارة لانهما ليسا مقصودين به بناء منه على أن المراد بالسوق في تعريف العبارة كون المعنى هو المقصود له فتكون العبارة والنص واحدا عنده والعبارة أعم مطلقا من النص عند غيره (ودلالته) أي اللفظ (على ما لم يقصد به) أي باللفظ (أصلا اشارة) وهي لغة الدلالة على المحسوس المشاهد باليد أو غيرها وسميت هذه الدلالة بها لان السامع لاقباله على ما سيق له الكلام كأنه غفل عما في ضمنه فهو يشير اليه قالوا ونظير العبارة والاشارة من المحسوس أن ينظر انسان الى مقبل عليه فيدركه ويدرك غيره بلحظه يمنة ويسرة فادراكه المقبل كالعبارة وغيره كالاشارة (وقد يتأمل) أي ويحتاج في الوقوف على المعنى الاشاري الى تأمل فقصد للتحقيق فانهم مطبقون على أنها لا تفهم من الكلام أول ما يقرع السمع حتى قيل الاشارة من العبارة كالكناية من الصريح والظاهر والاشارة وان استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما افترقا من حيث ان الظاهر يعرفه السامع أول الوهلة من غير تأمل فيه والاشارة لا تعرف الا بنوع تأمل واستدلال من غير أن يزاد على الكلام أو ينقص منه ثم ان كان ذلك لغموض يزول بأدنى تأمل فهي اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تأمل فهي اشارة غامضة فلا جرم أن قال صاحب الكشف وغيره فكما أن ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك المقصود به من كمال قوة الابصار كذا فهم ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن المقصود به من كمال قوة الذكاء وصفاء القريحة ولهذا يختص بفهم الاشارة الخواص وتعد من محاسن الكلام البليغ وستحقق أنها لا تكون الا التزامية فاذن هي دلالة التزامية لمعنى اللفظ لم تقصد بسوقه ويحتاج الوقوف عليها الى تأمل (كالاختصاص بالوالد نسبا من آية وعلى المولود له دون الام) أي كاختصاص الاب بكون الانتساب اليه دون الام من قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لان اللام للاختصاص فيجب كون الوالد أخص بالولد من سواه وذلك بالانتساب ثم هو ليس المقصود من سوق الآية وانما المقصود من سوقها ايجاب نفقة الوالدات وكسوتهن على الوالد فلا جرم أن كانت هذه الآية مما اجتمع فيها العبارة والاشارة (فثبتت أحكام من انفراده بنفقته والامامة والكفاءة وعدمهما) أي فظهر أثر هذا الاختصاص في انفراد الوالد بوجوب نفقة الولد عليه كالعبد لما كان مختصا بالمولى لا يشاركه أحد في نفقته وفي تعدية أحكام شرعية للاب مع ثمراتها اليه اذا كان على ما عليه الاب من الصفات المشروطة لتلك الاحكام حتى لو كان الاب أهلا للامامة الكبرى وكفأ للقرشية لاستجماعه شرائطهما التي منها كونه قرشيا تعدى الى الابن كونه كذلك اذا توفرت فيه بقية شرائطهما ولو كان الاب غير أهل وكفء لهما لكونه جاهلا غير قرشي كان الابن كذلك اذا كان الابن جاهلا وهذا مطرد (ما لم يخرجه الدليل) أي الا ما أخرجه

التكليف صار مكلفا بكذا * واعلم أن كون الامر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب وجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وقد صرح بابطاله في الكتابين المذكورين في أوائل الاوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الارادة ثم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة السابعة عشرة وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحدهما أنه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك * الثاني أنه لو أخبر في الازل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره وهو محال لانه ليس هنالك غيره قال ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا الى أن كلام الله تعالى في الازل لم يكن أمرا ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك ولقائل أن يقول إنا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شيء آخر فعليك بافادة تصوره ثم اقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام اه كلام المحصول * واعلم أن الامام لما ذكر أن أمر الله تعالى معناه الاخبار جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من ترك ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخبارا بنزول العقاب الى الاخبار بمصيره مأمورا تقليلا للاشكال لان سؤال العفو لا يرد عليه وانما يرد عليه الاولان فقط

وهومن محاسن كلامه على أنانجيب عن العفو بأن نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذالم يحصل عفو (قوله قبل الامر فى الازل الخ) لما ثبتنا أمر الله تعالى (١٠٨) فى الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق فأجبنا عنه فشرعوا فى فرق آخر

الدليل من الاحكام التى هى مقتضى اختصاصه بالنسب عنها كالجرية والرق فان الابن يتبع الام فيهما وان اتصف الاب بضدهما الا ام عليه منهما لما عرف فى موضعه الى غير ذلك مما يعرف بالاستقراء (وزوال ملك المهاجر عن المخلف من لفظ الفقراء) أى وكزوال ملك المهاجر من دار الحرب الى دار الاسلام عما خلفه ثمة من الاموال باستيلاء الكفار عليها واحرازهم اياها من التعبير عنه بالفقير فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم مع وجودها بمكة وانتفاء كل مزيل لملكها ماعدا استيلاء الكفار عليها لان الفقير حقيقة شرعية من له أدنى شئ أو من لا شئ له لا من بعدت يده عن المال كما أن الغنى حقيقة شرعية من هو مالك للمال لا من قربت يده منه ألا يرى أن المكاتب ليس بغنى وان كان فى يده أموال حتى لا يجب عليه الزكاة وابن السبيل المالك للمال فى وطنه غنى وان بعدت يده عنه حتى وجبت عليه الزكاة وهذا ليس المعنى المقصود بنظمها بل المقصود به بيان استحقاق الفقراء المهاجرين من مكة الى المدينة سهما من الغنيمة لان قوله للفقراء المهاجرين بدل من لذى القربى وما عطف عليه كما فى الكشاف وغيره أو عطف بيان منه كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام وصاحب الميزان ومشى عليه بعض المتأخرين أو معطوف عليه حذف عاطفه وهو الواو كما حكاه فى التيسير وهذا وان كان بابه الشعر فقد خرجت عليه آيات منها وجوه يومئذ ناعمة كما ذكر ابن هشام فهذه الآية مما اجتمع فيها العبارة والاشارة على هذا أيضا هذا على ماذكره كثير منهم فخر الاسلام (والوجه أنه) أى زوال ملك المهاجر عن المخلف فى دار الحرب باستيلاء الكفار عليه ثمة من لفظ الفقراء فى الآية (اقتضاء) أى مقتضى على صيغة اسم المفعول للفقراء كما هو مقتضى التلويح لانه لازم لهذا الوصف متقدم مسكوت عنه اقتضاه صحة اطلاقه عليهم (لان صحة اطلاق الفقير) على الانسان (بعد ثبوت ملك الاموال) التى يتحقق بملكها الغنى له فى وقت (متوقفة على الزوال) أى زوال ملكه لها بعد ذلك فيكون زواله بعد ثبوته سابقا على صحة اطلاق الفقير عليه ضرورة أنه لا يتحقق الفقر بدونه حينئذ وقد ظهر من هذا أيضا انتفاء جعله اشارة من قبيل جزء الموضوع له بناء على أن عدم ملك ما خلفوه فى دار الحرب جزء من معنى الفقر كما ذهب اليه صدر الشريعة فانه غير خاف أن المعنى المدعى ثبوته اشارة انما هو زوال ملكهم عما خلفوه وليس هذا جزأ من عدم ملكهم لشئ أصلا أو لادنى شئ بل هو لازم متقدم لعدم ملكهم لما خلفوه وما دفع به هذا من أن زوال ملكهم عما خلفوا ليس الا كونهم بحيث لا يملكونها ولا شك أن كونهم بحيث لا يملكونها جزء من كونهم لا يملكون شيأ أصلا وأنا لا نسلم أنه لازم متقدم لانه ينبغى أن يكون بمنزلة العلة وليس زوال ملكهم عما خلفوا علة لكونهم فقراء لجواز أن يكون لهم غيرها بل كونهم فقراء علة لزوال ملكهم عما كان لهم فى دار الحرب لا يخفى ما فيه من المصادرة والتعسف الظاهر (ودلالة لفظ الثمن فى الحديث على انعقاد بيع الكلب) أى وكدلالته فى قوله صلى الله عليه وسلم ان مهر البغى وثمن الكلب وكسب الحجام وحلوان الكاهن من السحت رواه ابن حبان فى صحيحه هذا على ما هو ظاهر التلويح وتوجيهه أن هذا يفيد المنع من تناوله وهو يقتضى تصوره وتصوره بانعقاد بيعه وليس هو المعنى المقصود من سياقه وانما المقصود منه المنع من تناول العوض المالى عنه بطريق المبادلة الذى هو المعنى العبارى له وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له فى هذا نظر فان لقائل أن يقول ان انعقاد البيع ان ثبت بهذا انما يثبت مقتضى لا اشارة لان تحقق الثمن عنه يستلزم تقدم تحقق بيعه الذى صار به مبيعا وما يقابله من العوض عنه ثمنا فهو لازم للثمن متقدم مسكوت عنه استدعى اعتباره صحة اطلاقه ثم عليه ان يقال ان قيل يدل على انعقاد بيعه صحيحا فانما يتم أن لو كان مستعملا فى معناه

بينهما فقالوا كيف يعقل الامر فى الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الانشاء لان الامر فى الازل مع انه لا مأمور اذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جلس فى داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعا مأمورا يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبرا وبقوله ولا مأمور أى ان جعلناه أمرا حقيقة والجواب عنه أن نقول ان أردتم انه قبيح شرعا فممنوع وان أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلى فلا سفه فى مسئلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر أن يكون فى الازل لفظ هو أمر أو نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لا سفه فيه كما لا سفه فى أب يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد وما قاله المصنف ضعيف من وجهين أما الاول فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه فى أول الفصل الذى قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الحقيق

الثاني فلا نسلم أنه يقوم بذات الاب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أي لو كان لي ولد لكنت آمره قال (الثانية لا يجوز تكليف
الغافل من أحال تكليف المحال فان الاتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام

انما الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب المعرفة ورد بأنه مستثنى) أقول تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين *أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق أن هناك فائدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره * الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو أن يكون المحال راجعا الى المأمور به والثاني أن يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال *واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الام على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلاة وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنده جائزا لانه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدي وابن الحاجب ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أي بالامر وكذا بالفعل المأتي به أيضا وعليه اقتصر في المحصول وانما قلنا انه يعتمد العلم أي يتوقف عليه

الحقيقي شرعا وهو المال المتقوم شرعا المعتاض به عما هو كذلك باذن الشارع وهو محل النزاع ثم أني يتم مع قوله سحت وفي رواية لمسلم خبيث واشراكه مع مهر البغي وحلوان الكاهن في هذا الوصف وان قيل يدل على انعقاده فاسدا حتى كان مفيدا للملك بالقبض مطلوب التفاسخ رفعا للمعصية كما في غيره من البيوع الفاسدة كما هو مقتضى تجريد النظر الى ما هو الاصل في باب النهي كما سيعرف ثمة ان شاء الله تعالى فهو خلاف المصرح به لاهل المذهب وكون أدلة خارجية في نفس الامر تفيد كون بيعه جائزا من غير فساد لا يوجب كون لفظ الثمن في هذا الحديث وأشباهه مشيرا أو مقتضيا ذلك وليس الكلام الا بالنظر اليه من حيث هو فليتأمل (وآية أحل لكم ليلة الصيام على الاصباح جنبا) أي وكدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية على جواز أن يصبح المباشر في ليل رمضان جنبا صائما لاباحة هذا النص المباشرة له في آخر جزء من الليل كما في غيره وهو يستلزم طلوع الفجر عليه جنبا لعدم تمكنه من الاغتسال قبله حينئذ ثم هو مكلف بالصوم من طلوعه فيجتمع له وصفا الجنابة والصوم و يستلزم هذا أيضا عدم منافاتهما وهذا ليس المعنى المقصود من سياق الآية وانما المقصود منه اباحة المباشرة والاكل والشرب في جميع أجزاء الليل الذي هو المعنى العباري ثم الصريح الصحيح من السنة مؤكد لهذه الاشارة القرآنية كما هو مذكور في موضعه (وظهر) من هذه الامثلة الاشارة السالمة من التعقب (أنها) أي الاشارة الدلالة (الالتزامية) للمعنى المراد من اللفظ التي لم تقصد بسوقه ويحتاج الوقوف عليها الى تأمل ومن ثمة قال (وان خفي) اللزوم حتى احتاج الى تأمل وجرى فيه خلاف لأن الفقهاء لا يشترطون في الالتزامية اللازم البين فضلا عنه بالمعنى الاخص بل الثبوت في نفس الامر احتاج الى تأمل وفكر أولا وان المعنى الاشاري لازم متأخر لمعنى اللفظ غير مسوق له يحتاج الوقوف عليه الى تأمل فحينئذ لا اشارة الا مع عبارة كما ذكره المصنف (فان لم يرد) باللفظ (سواه) أي اللازم (فكان) اللفظ في ذلك المراد (مجازا) حينئذ لاستعماله في غير ما وضع له (لزم) أن تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى اللازم (عبارة لانه المقصود بالسوق) لا اشارة لان المعنى الاشاري لا يكون مقصودا بالسوق أصلا (وكذا في الجزء) أي وكذا استعمال اللفظ في جزء معناه الموضوع له اذا لم يرد به سواه حتى كان مجازا فيه لا تكون دلالته عليه الا عبارة لكونه المقصود بالسوق والمعنى الاشاري لا يكون مقصودا به أصلا قال المصنف وكذا كل معنى مجازي ولو كان مدلول الاشارة اذا استعمل اللفظ فيه صار عبارة فيه لصيرورته مقصودا باللفظ اه فتنفرد العبارة عن الاشارة (وان دل) اللفظ (على حكم منطوق) أي على كونه (لمسكوت لفهم مناطه) أي ذلك الحكم (بمجرد فهم اللغة فدلالة) أي فتلك الدلالة تسمى الدلالة ودلالة النص ودلالة معنى النص لفهمها منه وهذا معنى قولهم الدلالة ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا فخرج بمعنى النص العبارة والاشارة لثبوتهما بالنظم والمحذوف لانه كالمذكور وبلغة المقتضى لثبوته بمعناه شرعا أو عقلا وبلا استنباط القياس الأن عندي لا حاجة اليه أما على القول بتغاير الدلالة والقياس كما هو قول جمهور مشايخنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي أبو زيد فلخروجه بلغة اللهم الا على سبيل التصريح بما علم التزاما ومن ثمة لم يذكره صاحب المنار في كشف الاسرار مع ذكره له في المنار وأما على القول بأنها نوع من القياس كما هو قول آخرين وهو نص الشافعي في رسالته واختيار امام الحرمين وفخر الدين الرازي وسموها قياسا جليا فظاهر ثم الاول هو الاوجه للقطع بتوارث ثبوت دلالة النص قبل شرعية القياس حتى قيل يجب حمل نص الشافعي على أن مراده أن صورته صورة قياس شرعي و يؤخذ منه حكم شرعي كما في سائر الاقيسة وان كان المقيس معلوما لغة بخلافه في بقية الاقيسة وقيل النزاع لفظي وعندي فيه

نظر بالنسبة الى ماعليه مشايخنا من أنه لا يصح اثبات الحدود والكفارات بالقياس ويصح بدلالة النص
ثم لا فرق في تحققها بين أن (كان) المسكوت (أولى) بحكم المنطوق منه باعتبار مناطه (أولا) أى أو
لم يكن المسكوت أولى بحكم المنطوق منه باعتبار مناطه بل كانا متساويين فيه خلافا لمن اشترط الاولوية
فيها كما سيأتي التعرض له مع رده (كدلالة لا تقل لهما أف على تحريم الضرب) فان المعنى العبارى له
تحريم خطاب الولد للوالدين بهذه الكلمة الموضوعة للتبرم والتضجر ثم ينتقل منه الى المقصود بالنهى
الذى لاجله تثبت الحرمة وهو الاذى وتثبت بدلالته حرمة ضربهما أو شتمهما بطريق أولى من حرمة
التأفيف لهما نظرا الى علة تحريمه المفهومة لكل واحد ممن يعرف اللغة وهو الايذاء فان الايذاء
فيهما فوق الايذاء بالتأفيف وقد ظهر أن المراد بالمعنى في قولهم ماثبت بمعنى النص المعنى الذى ينتقل
اليه من المعنى الوضعى من هو عارف باللغة من غير احتياج الى اجتهاد وأن تحريم التلفظ بأف انما هو
بواسطة الاذى لا لعين أف حتى لو كان قوم يستعملونه لنوع إكرام أو ترحم لا للكراهة والتضجر لم يثبت
تحريم قوله ولا ما يترتب على ذلك وسيأتي مثال ما يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق به في حكمه لمساواته
له في مناطه (وأما) أن دلالة اللفظ (على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الايلام) من قبيل دلالة
معنى النص كما ذكره فخر الاسلام ومن وافقه فان الضرب اسم لفعل بصورة معقولة وهو قرع جسم
بآخر ومعنى مقصود وهو الاذى (فغير مشهور) على أن المقصود من الضرب قد لا يكون الايلام
كضرب اليد على اليد تصفيقا وانما يكون المقصود منه الايلام اذا استعمل بآلة التأديب في محل صالح
له لقصد التأديب أو التعذيب نعم هذا هو المتبادر من اطلاقه عرفا وعليه تتخرج مسئلة الجامع الصغير
حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها أو خنقها أو عضها حنث (وعلى مسكوت يتوقف صدقه عليه كرفع
الخطأ أو صحته على ما سنذكر اقتضاء) أى وان دل اللفظ على شئ مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام
على ذلك المسكوت كالحديث المتداول للفقهاء رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان صدقه يتوقف
على مقدر هو حكم أى رفع عنهم حكم الخطأ والنسيان في الآخرة لان نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا عنهم
لوقوعهما منهم بخلاف حكمهما الاخروى ولا يضر عدم العثور بروايته بهذا اللفظ فانه روى بمعناه
أخرج أبو القاسم التيمى في فوائده عن الحسين بن أحمد عن محمد بن مصفى أنبأنا الوليد بن مسلم أنبأنا
الاوزاعى عن عطاء عن ابن عباس مرفوعا رفع الله عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال
شيخنا الحافظ ورجاله ثقات لكن فيه تسوية الوليد فقد رواه بشر بن بكر عن الاوزاعى فأدخل بين عطاء
وابن عباس عبيد بن عمير اه قلت ولا ضير وان قال الذهبى في الميزان عبيد بن عمير عن ابن عباس لا يعرف
تفرد عنه ابن أبى ذئب اه وعلم عليه لأبى داود فقد قال في ترجمة الوليد بعد أن علم عليه الستة قلت
اذا قال الوليد عن ابن جريج أو عن الاوزاعى فليس بمعتمد لانه يدلس عن كذابين فاذا قال حدثنا فهو
حجة اه فانه هنا قال حدثنا ثم على هذا لم يتم دعوى تفرد ابن أبى ذئب عن عبيد بن عمير أيضا فتنبه له
أو يتوقف صحة الكلام شرعا عليه كما في قول قائل لغيره أعتق عبدك عنى بألف كما سيأتي تقريره في
مسئلة للمقتضى وأحكامه فتلك الدلالة اقتضاء وسميت به لطلب الكلام لها صادقا أو صحيحا والاقتضاء
لطلب (والشافعية قسموها) أى الدلالة الوضعية (الى منطوق دلالة اللفظ في محل النطق على حكم
لمذكور) سواء ذكر الحكم كفى الغنم السائمة زكاة فان هذا يدل بمنطوقه على حكم مذكور وهو وجوب
الزكاة لمذكور وهو الغنم أولا كما أشار اليه بقوله (وان) كان الحكم (غير مذكور كفى السائمة مع
قرينة الحكم) الدالة عليه كأن يقول سائل أفى الغنم المعلوفة الزكاة أم في السائمة فيقول المجيب في

السائمة

لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه بالفعل (قوله ولا يكفى مجرد
الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل
الاتفاق وحينئذ فاذا علم الله
تعالى وقوع الفعل من شخص
فلا استحالة في تكليفه به فلم قلتم
انه لا بد من قصد الامتثال
حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل
وبتوجه الطلب نحوه
وجوابه أنا انما قلنا بذلك
للحديث الصحيح المشهور
وهو قوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات (قوله
ونوقض بوجوب المعرفة)
أى هذا الدليل ينتقض
بوجوب معرفة الله تعالى
وتقريره من وجهين ذكرهما
الامام * أحدهما أن التكليف
بها حاصل بدون العلم بالامر
وذلك لان الامر بمعرفة الله
تعالى وارد فلا جائز أن
يكون واردا بعد حصولها
لامتناع تحصيل الحاصل
فيكون واردا قبله وحينئذ
فيستحيل الاطلاع على هذا
الامر لان معرفة أمر الله
تعالى بدون معرفة الله تعالى
مستحيل فقد كلف بشئ
وهو غافل عنه * التقرير
الثانى انه يستحيل قصد
الامتثال فيها لان المكلف
لا يعرف وجوبها عليه كما
قررناه فقد كلف بشئ
لا يجب فيه قصد الامتثال
والجواب أن هذا مستثنى
من القاعدة لقيام الدليل
عليه وعلى التقرير الثانى
قال الامام فيستثنى أيضا
قصد الطاعة فانه لو افتقر الى قصد آخر لزم التسلسل * واعلم أن الامام لم يجب عن هذين الدليلين بل
قال انهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذى أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقض يحصل بصورة واحدة

وأجاب ابن التلمسانى ثم القرافى عن الاول بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية وحينئذ فلا يلزم شئ من المحذورين المتقدمين قال * (الثالثة الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة) أقول الاكراه قد ينتهى الى حد الالجاء وهو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهى اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم أنه ان لم يفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف أى بفعل المكره عليه وبنقيضه قال فى المحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى وأما الثانى وهو غير الملجئ فمفهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال ابن التلمسانى وهو مذهب أصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة الى أنه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون نقيضه فانهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله واذا أكره على عين المأمور به فالاتيان به لداعى الاكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا أتى بنقيض المكره عليه فانه أبلغ فى اجابة داعى الشرع وقال الغزالى الآتى بالفعل مع الاكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلا ان آتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الاكراه فلا ورد القاضى على المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه قال امام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم وفيما قاله نظر لان القاضى انما أورده

السائمة فان سؤاله قرينة على أن الحكم الذى لم يذكر فى الجواب هو الحكم المسؤل عنه فى السؤال وهو وجوب الزكاة (ومفهوم دلالته) أى اللفظ (لا فيه) أى لا فى محل النطق (على حكم مذكور) أى على ثبوته (لمسكوت أو نفيه عنه) أى أو على نفى حكم مذكور عن مسكوت ثم المنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير أنه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقى ما عداه معرفا باللفظ المشترك تمييزا بينهما ثم كونهما من أقسام الدلالة هو الذى مشى عليه القاضى عضد الدين (وقد يظهر أنهما قسمان للمدلول) أى يظهر من كلام القوم أن المنطوق والمفهوم وصفا المدلول لا دلالة اللفظ قال المصنف وقد هنا للتكثير اه فانها تستعمل لذلك كما قاله سيبويه فى جماعة وانما الشأن فى أنه حقيق لها أو مجازى لا تحمل عليه الا بقرينة وهى على هذا التقدير هنا عباراتهم المفيدة كونهما من أقسام المدلول كقول الآمدى المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا فى محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق (فالدلالة حينئذ) أى حين كانا من أقسام المدلول (دلالة المنطوق ودلالة المفهوم لا نفسهما) أى المنطوق والمفهوم (والمنطوق) قسمان (صريح دلالته) أى اللفظ على المعنى دلالة ناشئة (عن الوضع) أى وضع اللفظ له (ولو تضمنا) أى ولو كانت بطريق التضمن (وغيره) أى وغير صريح دلالة اللفظ (على ما يلزم) ما وضع له (وينقسم) غير الصريح (الى مقصود) للمتكلم (من اللفظ فينحصر فى قسمين بالاستقراء (فى الاقتضاء كما ذكرنا آنفا) أى الساعة (والايماء قرانه) أى اللفظ (بما لو لم يكن هو) أى اللفظ بمعنى مضمونه (علة له) أى للمقرون به وهو الحكم المعبر عنه بما (كان) ذلك القران (بعيدا) من المتكلم وخصوصا الشارع وحاصله اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة للحكم لكان قرانه به بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد (ويسمى تنبيها كقران) قول النبى صلى الله عليه وسلم (أعتق بواقعت) والمعروف وقعت فى قول سائله هلكت وقعت على أهلى فى رمضان كما هو هكذا فى صحيح البخارى فان الوقاع لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان ترتب ذكره عليه بعيدا ووجه تسمية هذا القسم بكل من هذين ظاهر ثم فيه تفصيل وأبحاث تأتى ان شاء الله تعالى فى القياس (وغير مقصود) للمتكلم من اللفظ وهو ما يحصل بالتبعية لما يدل عليه اللفظ (وهو الاشارة ويقال دلالة الاشارة وكذا ما قبله) وهو الايماء يقال له دلالة الايماء (كدلالة مجموع) قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله فى عامين أن أقل) مدة (الحمل ستة أشهر وآية ليلة الصيام) أى وكدلالة مجموع قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية (على جواز الاصباح جنبا وليس شئ منهما) أى من كون أقل مدة الحمل ستة أشهر وجواز الاصباح جنبا (مقصودا باللفظ بل لزم) كل منهما (منه) أى من مجموع الآيتين فى كل من المثالين أما فى المثال الاول فلأن الآية الأولى لبيان المدة التى هى مظنة تعب الوالدة بالولد وهى مدتا أكثر الحمل وأكثر الرضاع تنبيها له على حقها عليه فان الفصال وان كان الفطام فقد عبر به هنا عن الرضاع التام المنتهى به كما يعبر بالامد عن المدة والآية الثانية لبيان أن فطامه فى انقضاء عامين ثم لزم من مجموعهما كون أقل مدة الحمل ستة أشهر لانه اذ ثبت كون مدة الرضاع حولين من ثلاثون شهرا بقى ستة أشهر فتكون هى مدة الحمل ضرورة قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له ولكن هذا انما يتم اذا كان ثلاثون شهرا توقيتا لهما معا على سبيل التبعيض بينهما وعليه ما قيل فى الآية دليل على ان أكثر مدة الرضاع سنتان كما هو قول أبى يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة لان ثلاثون شهرا مدة لهما معا والاجماع على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر فيبقى ما عداها مدة الرضاع وأما اذا قيل انها توقيت لكل على حدة كما فى لفلان على ألف درهم وقفيز بر الى سنة وصدقه المقر له فان السنة

عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي أنه قادر وذلك لانهم كلفوه بالضد
وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا

تكون أجلا لكل الا أنه وجد المنقص في مدة الحمل لا غير وهو قول عائشة رضي الله عنها ما تزيد المرأة
في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل رواه الدارقطني والبيهقي ومن هنا قال أصحابنا أكثر
مدة الحمل سنتان فتبقى مدة الفصال على ظاهرها كما ذكره هذا دليلا للامام على ان أكثر مدة الرضاع
سنتان ونصف سنة فلا يلزم من مجموعهما ان أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما في المثال الثاني فتقدم بيانه
(وكدلالة) ما يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (تمكث) إحداهن (شطر عمرها لا تصلي)
جوابا للقائل وما نقصان دينهن لما قال في وصف النساء ناقصات عقل ودين (على أن أكثر الحيض خمسة
عشر) يوما بلياليها كما هو مذهب الشافعي وكذا أقل الطهر بناء على أن المراد بالشطر النصف لان
المقصود بالافادة من هذا الكلام كما هو ظاهر من سياقه بيان نقصان دينهن وأما أن كلا من أن أكثر
الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما فانما هو لازم له من حيث انه قصد منه المبالغة في نقصان دينهن
والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فحينئذ لو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من
ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره قضاء لحق المبالغة ثم هذا انما يتم (لو تم) كون
المراد بالشطر هنا النصف (لكن القطع بعدم ارادة حقيقة النصف به) أي بالشطر هنا (لان أيام الاياس
والحبل والصغر من العمر ومعتادة خمسة عشر لا تكاد توجد ولا يثبت حكم العموم بوجوده في فرد نادر
واستعمال الشطر في طائفة من الشيء) أي بعض منه (شائع فول وجهك شطر المسجد الحرام ومكثت
شطرا من الدهر فوجب كونه) أي بعض العمر هو (المراد به) أي بشطر عمرها هاهنا توسعا في الكلام واستكثارا
للقليل وفي تقرير وجه دلالته ما يوافقه ثم هذا بعد ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه لم
يثبت عنه بوجه من الوجوه قاله ابن منده وقال ابن الجوزي لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح ثم
النووي مع زيادة باطل بخلاف دليل أصحابنا على أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام كما عرف في موضعه
﴿تنبيه﴾ ثم ظهر من هذه الجملة أن الشافعية جعلوا ما سماه مشايخنا عبارة واشارة واقتضاء من
قبيل المنطوق الا أن الآمدي لم يجعل المنطوق غير الصريح من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيما لهما
والبيضاوي جعله من قبيل المفهوم ولعل قول المحقق التفتازاني والفرق بين المفهوم وغير الصريح من
المنطوق محل تأمل جنوح اليه (والمفهوم) ينقسم (الى مفهوم موافقة وهو فحوى الخطاب) أي معناه
عدو بقصر (ولحنه) وهو معناه أيضا ويسمى تنبيه الخطاب أيضا وهو (ما ذكرنا من الدلالة) أي دلالة
النص (الا أن منهم) أي الشافعية (من شرط أولوية المسكوت بالحكم) من المنطوق في كونه ثابتا
بمفهوم الموافقة قلت وهو ظاهر كلام الشافعي في الرسالة على ما في برهان امام الحرمين ثم مشى عليه
ابن الحاجب وشارحو كلامه وعزاه الصفي الهندي للاكثرين قال المصنف (ولا وجه له) أي لهذا
الشرط (اذ بعد فرض فهم ثبوته) أي الحكم (للمسكوت كذلك) أي كفهم ثبوته للمنطوق بمجرد فهم
اللغة (لا وجه لاهدار هذه الدلالة) نعم ان كان هذا شرطا منهم لمجرد تسميتها اصطلاحا بمفهوم الموافقة
كما اصطلح بعضهم على تسمية الدلالة على ما هو أولى بالحكم من المنطوق بفحوى الخطاب وعلى ما هو
مساو له فيه بلحن الخطاب كما حكاه صاحب القواطع وأما الاحتجاج به فكالاولى اتفاقا كما ذكره غير واحد
فلا مشاحة في الاصطلاح (وعبارتهم) أي بعض الشارطين لما سيظهر وهو ابن الحاجب في المنتهى
(تنبيه بالأدنى على الأعلى) مثل قوله تعالى ولا تقل لهما أف كما تقدم (وقلبه) أي وبالأعلى
على الأدنى (مثل) قوله تعالى ومن أهل الكتاب من ان تأمنه (بقنطار) يؤده اليك كعبد الله
ابن سلام استودعه قرشي ألفا ومائتي أوقية ذهبا فأداه اليه فانه يدل على أنه اذا اؤتمن على دينار مثلا

كان قادرا على ترك القتل
كان قادرا على القتل هذا
كله كلام ابن التلمساني وقد
اختار الامام والآمدي
وأتباعهما التفصيل بين
الملجئ وغيره كما اختاره
المصنف لكنهما لم يبينا محل
الخلاف وقد بينه ابن
التلمساني كما تقدم قال
(الرابعة التكليف يتوجه
عند المباشرة وقالت المعتزلة
بل قبلها لنا أن القدرة
حينئذ قبل التكليف في
الحال بالايقاع في ثاني الحال
قلنا الايقاع ان كان نفس
الفعل فمحال في الحال وان
كان غيره فيعود الكلام
اليه ويتسلسل قالوا عند
المباشرة واجب الصدور
قلنا حال القدرة والداعية
كذلك) أقول قال في
المحصول ذهب أصحابنا الى
أن الشخص انما يصير
مأمورا بالفعل عند مباشرته
له والموجود قبل ذلك ليس
أمرا بل هو اعلام له بأنه في
الزمان الثاني سيصير مأمورا
وقالت المعتزلة انه انما يكون
مأمورا قبل وقوع الفعل
وهذا الذي قاله هو مراد
المصنف وهو مشكل من
وجوه أحدها انه يؤدي الى
سلب التكليف فانه يقول
لا أفعل حتى أكلف ولا
أكلف حتى أفعل الثاني
ان جعلهم السابق اعلاما
يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما
يصير مأمورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق الثالث ان أصحابنا نصوا

يؤده

يؤده الى المؤتمن بطريق أولى لأن مؤدى الكثير مؤدى القليل بطريق أولى (وقد يكتفى بالاول) وهو تنبيه بالأدنى كما فعله ابن الحاجب في مختصره (على ان يراد) بالأدنى (الأدنى مناسبة للحكم) المترتب عليه وبالاعلى الاكثر مناسبة له فالحكم في منع التأفيف الاكرام والتأفيف أقل مناسبة به من الضرب وفي أداء القنطار الامانة وفي عدم أداء الدينار عدم الامانة (فالقنطار أقل مناسبة بالتأدية من الدينار والدينار أقل مناسبة بعدمها منه) أي بعدم التأدية من الدينار فيشمل تنبيه بالادنى جميع الصور وهذا تدقيق لحظه القاضي عضد الدين وهو أولى من قول الشارح العلامة انما لم يذكر التنبيه بالاعلى اعتمادا على فهم المتعلم (ولاعتبار الحنفية المساوى) أي ولكون الشرط عندهم انما هو مساواة المسكوت عنه للمنطوق به في المعنى المناسب للحكم الثابت للمنطوق (أثبتوا الكفارة) كما على المظاهر على الصائم (بعمد الاكل) أو الشرب في نهار رمضان من غير مبيح شرعي ولا شبهة ملحقة به (كالجماع) أي كما أوجبها النص بالجماع العمد كذلك لوجود المساواة بينهما في المعنى المناسب لهذا الحكم وهو الكفارة (لتبادر أنها) أي الكفارة (فيه) أي في الجماع العمد من غير مبيح شرعي مسقط لها (لتفويت الركن اعتداء) أي لعقلية أن المعنى المناط به في النص إيجاب الكفارة التي معنى الزجر فيها أكثر هو الجناية على الصوم عمدا عدوانا بالاخلال بركنه الذي هو الامساك عن المفطرات الثلاث التي هي الاكل والشرب والجماع فان هذا كما يوجد بالجماع يوجد بهما على حد سواء كما هو متبادر الى فهم كل من عرف معنى الصوم شرعا وسمع النص المذكور لا الوقاع من حيث هو فانه وقع على محل مملوك له كما أفصح به السائل في النص ومن ثمة أثبتنا بقاء الصوم المنصوص عليه في الاكل والشرب ناسيا في الجماع ناسيا وهذا مما وافقنا عليه الشافعي وهو قاض بتساوي الكف عن الجميع في الركنية شدة وأشدية لا بأشدية ركنية الكف عن الجماع على ركنيته عن الاكل والشرب فيلزمه الموافقة على الاول وان المساواة هي الشرط وهذا التوجيه مما فتح الله تعالى به وهو أولى مما سلكه غير واحد من المشايخ في تقرير هذا المطلوب كما يظهر لمن يقف عليه مع التأمل والانصاف (ولما انقسم) مفهوم الموافقة (الى قطعي) وهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكوت قطعيين (كما سبق) في قوله تعالى ولا تقل لهما أف لفهم كل عارف باللغة قطعا أن حرمة التأفيف معللة باكرام الوالدين ودفع الاذى عنهما وان حرمة الضرب أنسب في ذلك من حرمة التأفيف (وظني) هو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكوت ظنيين أو أحدهما ظنيا (كقول الشافعي اذا وجبت الكفارة) التي هي تحرير رقبة مؤمنة لمن قدر عليه وصيام شهرين متتابعين لمن لم يقدر عليه (في) القتل (الخطأ) للمسلم بأن رمى شخصا يظنه صيدا أو رمى غرضا فأصابه فقضى عليه بالنص على ذلك (وغير الغموس) أي ووجبت الكفارة التي هي إطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعم الشخص أهله أو كسوتهم أو تحرير رقبة في حق المستطيع وصيام ثلاثة أيام اذا لم يستطع واحدة من هذه الخصال على الحانث باليمين المنعقدة وهي الحلف على أمر في المستقبل ليفعله أو يتركه بالنص على ذلك (ففيهما) أي فوجوب الكفارة الكائنة في الخطأ في القتل العمد العدوان للمسلم والكفارة الكائنة في اليمين المنعقدة في اليمين الغموس وهي الحلف على أمر حال أو ماض يتعمد فيها الكذب (أولى) من وجوب الاولى في الخطأ والثانية في المنعقدة (لفهم المتعلق) أي تعلق وجوب الكفارة في المحلين المنصوص عليهما فيهما (بالزجر) عن ارتكاب كل منهما واحتياج القتل العمد العدوان واليمين الغموس الى الزاجر أشد من احتياج الخطأ والمنعقدة اليه وهذا أمر ظني ومن ثمة لم يوافقه أصحابنا عليه بل ذهبوا الى أن المناط فيهما ما أشار اليه

على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم إن كان مطابقا فهو مأمور قبلها وإن لم يكن مطابقا فيلزم أن لا يكون عالما بذلك الرابع أن امام الحرمين وغيره صرحوا بأن الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما أخذ من قاعدتين إحداهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان التكليف قبل الفعل فعلمنا أن المذكور هنا عكس مذهب الاشعري * الخامس أن الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال القرافي وهذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه قال إمام الحرمين في البرهان والذهاب الى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقد سلك الآمدي ومن تبعه طريقا آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة (قوله لنا أن القدرة حينئذ) أي حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة له عليه وهو محال والدليل على أن القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال

هكذا اقرره الامام فى المحصول والمنتخب فى أثناء الاستدلال على التكليف بما لايطاق * الثانى ماقاله امام الحرمين فى البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض والعرض لايبقى زمنين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور

بقوله (لا يتدارك مافرط بالثواب) أى تلافى مافرط من التثبت فى الرمى والتحفظ عن هتك حرمة اسم الله بعدم اليمين أو بعدم ارتكاب مايلزم الحنث بسببه بجبره بمافى فعله ثواب لان الكفارة لاتخلو عنه وانما الكلام فى أن معنى العبادة فيها أغلب أم العقوبة حتى لايكون وجوبها فى القتل العمد العدوان والغموس مساويا لوجوبها فى القتل الخطا والمنعقدة فضلا عن أن يكون أولى لجواز أن لا يقبلا التدارك والتلافى بهذا القدر لعظمهما ولعل هذا أولى فلاجرم (جاز الاختلاف فيها) أى فى دلالة النص التى هى مفهوم الموافقة (والخطأ) فيها أيضا اذا كانت ظنية (كما ذكرنا) الآن فى مناط وجوب الكفارة فى هاتين المسئلتين اذ لابدع فى الاختلاف فى المظنونات وخطا بعضها ولاسيما المتعارضة منها (ولذا) أى ولجواز الاختلاف فى المظنون منها (فرع أبو يوسف ومحمد وجوب الحد باللواطة على دلالة نص وجوبه بالزنا بناء على تعلقه) أى وجوب الحد بالزنا (بسفح الماء) أى اراقة المنى (فى محل محرم مشتهى) أى لاملك له فيه أصلا تشتهيه النفس وتميل اليه للين والحرارة وهذا موجود فى اللواطة مع أنها أبلغ فى تضييع الماء لانتفاء توهم الحبل فيها بخلاف الزنا (والحرمة قوية) أى والحال أيضا أن حرمتها أقوى من حرمته لان حرمتها مؤبدة لاتنكشف بحال بخلاف حرمة الزنا فانها قد تنكشف فى بعض المحال بالعقد أو بملك اليمين فيلحق وجوب الحد بها بوجوبه بالزنا دلالة وبه قالت الائمة الثلاثة (والامام) أبو حنيفة يمنع وجوب حده فيها لانتفاء وجوبه فيها دلالة فانه (يقول السفح) فى الزنا (أشد ضررا) من السفح فيها (اذهو) أى السفح فيه (اهلاك نفس معنى) ومن ثمة قرن بينه وبين القتل فى قوله تعالى ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون لان القاء البذر فى محل صالح مفض الى النبات ظاهرا والولد من جنس النبات فينبت واذا نبت وليس له مرب ولاقيم لكون النساء عاجزات عن الاكتساب والانفاق غالبا يهلك ويضيع فيفضى الزنا الى الاتلاف بالاخرة (وهو) أى وهذا القول منه بناء (على اعتباره) أى اهلاك نفس معنى (المناط) فى وجوب الحد فى الزنا (لامجرده) أى لا أن مجرد سفح الماء المناط فيه لحل سفح الماء فى غير المحل المذكور بالعزل كما أفادته السنة الصحيحة فلا يؤثر هذا فى هذا الحكم والاول غير موجود فى اللواطة فلم يساو تضييع الماء فيها تضييعه فى الزنا فى المناسبة لهذا الحكم فضلا عن كونه أبلغ منه (والشهوة أكمل) فى الزنا منها أيضا (لانها) أى الشهوة فيه (من الجانبين) الفاعل والمفعول بها لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط اذ المفعول به يمتنع عنها بطبعه على ماهو أصل الجبلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون الى الزاجر أحوج فلا يتعدى حكمه اليها دلالة (وهذا) القول (أوجه) من قولهما كما هو ظاهر مما ذكرنا (والترجيح) الذى ذكراه (بزيادة قوة الحرمة) فى اللواطة على الحرمة فى الزنا (ساقط) بالنسبة الى ايجاب الحد ألا يرى أن حرمة الدم والبول فوق الخمر فى الحرمة من حيث ان حرمتهما لاتزول أبدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع أنه لايجب الحد بشربهما كما يجب بشرب الخمر (وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل) أى قول أبى يوسف ومحمد بايجاب القتل بالقتل بالمثقل الذى لاتحتمله البنية كالحجر العظيمة والخشبة الجسيمة عمدا عدوانا دلالة وجوبه بالقتل بما يفرق الاجزاء من سيف أو غيره أوجه من قول أبى حنيفة بعدم ايجابه بالمثقل (للظهور تعلقه) أى القتل بما يفرق الاجزاء (بالقتل العمد العدوان) لا بمجرد اتلاف البنية بما يفرق أجزاءها لان الآلة لامدخل لها فى الموجبية ومن ثمة فلما تجب الكفارة بتعمد الصائم فى رمضان الاكل أو الشرب لما يصلح غذاء أو دواء بدلالة نص الوقاع ولم نقف عند كون آلة الافساد والهتك فى موجبيتها فى النص الوقاع (ويتحقق) القتل العمد العدوان (بما لاتحمله البنية) من المثقل كما

متعلقا بالقدرة وذلك مستحيل (واعلم) ان الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا أتباعه وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة فى الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد قال امام الحرمين ومن أنصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وأما الثانى فيقال عليه لانسلم ان العرض لايبقى زمنين سلمنا لكن الذى نقول به لانقول بزواله الا الى بدل بل يخلفه أمثاله (قوله قبل التكليف فى الحال) أى أجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفا بما لاقدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال أى قبل مباشرة بما هو ايقاع الفعل فى ثانى الحال أى حال المباشرة وأجاب المصنف بأن ايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال فى الحال أى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع يتحقق

لان الفرض أنه هو وان كان الايقاع قبل الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به فى حال وقوعه أو قبله فان كان فى حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لاقدرة له عليه لانا بينا أن القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدى الى التسلسل أو ينتهى الى ايقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذى قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف فى الحال بالايقاع فى ثانى الحال لاشك أن معناه ان التكليف فى الحال والمكلف به هو الايقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض عما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الايقاع مكلف به فى الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئلة ذكرها فى المحصول عقب هذه المسئلة فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق فى الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضى أبو بكر والغزالى بجوازه لفائدة الامتحان وتبعه جهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال (قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور) أى احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأمورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة

يحقق بما يفرق أجزاءها بل ربما كان أبلغ بالمثقل لانه يزهق الروح بنفسه والجارح بواسطة السراية (فادعاء قصوره) أى القتل بالمثقل (فى العمدية) كما ذكره المشايخ فى وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى (مرجوح) كما هو غير خاف على اللبيب المنصف فالقول قولهما وبه قالت الائمة الثلاثة هذا ولقائل أن يقول القول بأن من الدلالة قسما ظنيا تنازعته آراء الائمة المجتهدين واختلفت فيه أفهام العلماء المبرزين مع أن الدلالة ما يفهم من اللفظ بمجرد فهم اللغة من غير احتياج الى رأى واجتهاد مشكل لظهور عدم صدق هذا عليه فان هذا يوجب توارد الافهام عليه من غير خفاء ولا اختلاف كما فى القسم القطعى فالظاهر حينئذ اما حصرها فيه أو ذكر شئ فى بيانها يصح صدقها على هذا أيضا والله سبحانه أعلم (والى مفهوم مخالفة وهو دلالته) أى اللفظ (على) ثبوت (نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الصفة عند تعليق بموصوف بمخصص) فهو دلالة اللفظ الموصوف بما ينقص شيوع معناه على نقيض حكمه له عند انتفاء ذلك الوصف فبمخصص على بناء اسم الفاعل متعلق بموصوف وهو صفة لمحذوف أى بوصف مخصص (لا كشف) أى لا بوصف كاشف عن معنى الموصوف كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومن ثمة قال ثعلب لمحمد ابن عبد الله بن طاهر لما سأله ما الهلع قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا أبين من تفسيره وهو الذى اذا ناله الشر أظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنع الناس (ومدح وذم) أى ولا بوصف مادح ولا ذام ولا مترحم على الموصوف أيضا نحو جاء زيد العالم أو الجاهل أو الفقير اذا كان زيد متعينا قبل ذكرها ولا بوصف مؤكد وهو ما موصوفه متضمن لمعناه كأمس الدابر لا يعود فان هذه ليست لنفى الحكم عما عدا موصوفاتها مما ليس له أحدها بل لقصد افادة اتصافها بهذه المعانى من المدح والذم والترحم والتأكيد (ومخرج الغالب كاللاتى فى حجوركم) أى ولا بوصف خرج مخرج الغالب كوصف الربائب باللاتى فى حجوركم فى قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن وهن جمع ربيبة بنت زوجة الرجل من آخر سميت به لانه يربها غالبا كما يرب ولده ثم اتسع فيه حتى سميت به وان لم يربها وانما لحقته الهاء مع انه فعيل بمعنى مفعول لانه صار اسما فان كونهن فى حجور أزواج الامهات هو الغالب من حالهن فوصفهن به لكونه الغالب (فلا يدل على نفى الحكم عند عدمه) أى فلا يدل هذا الكلام المفيد لتحريمهن عليهم على عدم تحريمهن عليهم عند عدم كونهن فى حجورهم ولعل فائدة ذكره كما قال البيضاوى تقوية العلة وتكميلها والمعنى أن الربائب اذا دخلتم بأمهاتهن وهن فى احتضانكم أو بصدده قوى الشبه بينها وبين أولادكم فصارت أحقاء بان تجروها مجراهم ثم هذا على ما عليه الجمهور والا فقد روى عن على رضى الله عنه جعله شرطا حتى ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه كما نقله ابن عطية وغيره وأسنده اليه ابن أبى حاتم ثم قال الامام ابن عبد السلام القاعدة تقتضى العكس وهو أنه اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم لا اذا لم يكن غالبا لان الغالب على الحقيقة تدل العادة على ثبوتها لها فالمتكلم يكتفى بدلالتها على ثبوته لها عن ذكره فانما ذكره ليدل على نفى الحكم عما عداه لانحصار غرضه فيه فاذا لم يكن عادة فغرض المتكلم بتلك الصفة افهام السامع ثبوتها للحقيقة وأجاب بأن القول بالمفهوم لخلو القيد عن الفائدة لولاه وهو اذا كان الغالب يفهم من النطق باللفظ أولا لغلبته فذكره بعده يكون تأكيدا لثبوت الحكم للمتصف به وهذه فائدة أمكن اعتبار القيد فيها فلا حاجة الى المفهوم بخلاف غير الغالب وأجاب القرافى بأن الغالب ملازم للحقيقة فى الذهن فذكره معها عند الحكم عليها لحضوره فى ذهنه لا لتخصيص الحكم به بخلاف غيره فاندفع قول امام الحرمين الذى أراه أن ذلك لا يسقط التعليق بالمفهوم

لكن ظهوره أضعف من ظهور غيره (وجواب سؤال عن الموصوف) أى ولا بوصف فى جواب سؤال عن موصوف به كما لو قيل للنبى صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة فقال فى الغنم السائمة زكاة فان تقييده ايجاب الزكاة فيها بالسائمة هنا لبيان الجواب فى محل السؤال فلا يدل على عدم الوجوب فى غيرها (وبيان الحكم لمن هو له) أى ولا بوصف خرج مخرج بيان الحكم لمن يكون الغرض بيان الحكم له كما لو كان لزيد غنم سائمة لا غير فقال النبى صلى الله عليه وسلم فى الغنم السائمة زكاة فان تقييد ايجاب الزكاة فيها بالسائمة بيان لحكمها بهذا الوصف دون غيره لمن هى له (لتقدير جهل المخاطب بحكمه) أى لتقدير المتكلم جهل المخاطب بحكم الموصوف به حال كونه موصوفا به فضلا عما اذا كان عالما بجهل المخاطب به (أو ظن المتكلم) أى أو لتقدير ظن المتكلم علم المخاطب بحال المسكوت عنه كظنه أن المخاطب عالم بأنه لا زكاة فى المعلوفة فى المثال المذكور (أو جهله) أى أو لتقدير جهل المتكلم بحال المسكوت كالمعلوفة فيما مثلنا اذا كان قائله غير الشارع اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمتنع هذا فيه (وخوف يمنع ذكر حاله) أى ولا بوصف يكون السبب فى ذكر المتكلم له خوفا يمنع ذكره حال المسكوت فى ذلك الحكم وهو موافقته للمنطوق فيه كقول قريب الاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على الفقراء المسلمين ومراده وغيرهم وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق (أو غير ذلك) أى ما ذكر مما يكون فائدة ذكره غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فى ذلك الكلام لان حجية المفهوم مشروطة بانتفاء ظهور ماعدا نفى الحكم عن المسكوت من الفوائد فاذا ظهرت فائدة غيره لم يوجد شرطها ثم مثل لما يتحقق فيه المفهوم لفرض تحقق شرطه بقوله (كفى السائمة الزكاة يفيد) الوصف بالسوم (نفيه) أى الحكم الذى هو الزكاة (عن العلوفة) بفتح العين المهملة أى المعلوفة ثم كون هذا مثالا لمفهوم الصفة محكى عن جمهور الشافعية وذكر تاج الدين السبكى أن الاظهر أنه لا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاول أوجه لدلالته على السوم الزائد على الذات مع أن الموصوف ملاحظ الارادة تقديرا وللمقدر حكم المذكور ثم الظاهر أنه ان وجدت قرينة على كونه أمرا خاصا كالغنم تعين وجاء فيه من الخلاف ما فيه اذا كان مذكورا وهو أن محققى الشافعية منهم الامام الرازى على أنه يفيد نفى الزكاة عن المعلوفة من ذلك النوع الخاص لان المنطوق لا يدل على اثبات الحكم فى نوع آخر فالمفهوم أولى أن لا يدل على نفيه عنه لانه كالتبع له وآخرين على أنه يفيد نفيها عن المعلوفة من جميع الاجناس لان الحكم متى علق بصفة نزلت منزلة العلة والحكم يتبع علته فى طرفى الوجود والعدم وان لم توجد قرينة على كونه أمرا خاصا كان الظاهر القصد الى ما يعم الاجناس كالانعام لصلاحية القصد وفقد المانع منه ووجود مانع من غيره اذ ليس كون جنس معين مرادا دون الآخر بأولى من العكس وحينئذ يفيد نفى الحكم عن المعلوفة من سائرها (والشرط) أى ومفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق (على شرط) المذكور على نقيضه فى المسكوت عند عدم الشرط كقوله تعالى (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غيرها) أى غير الحامل من المبانات كما هو مفهوم الشرط لهذه الآية لانه نقيض الحكم الذى هو وجوب النفقة المعلق على شرط وهو كون المبانة ذات حمل المذكور وهو ذات الحمل فى المسكوت وهو المبانة عند عدم الشرط المذكور وانما لم يقل لمطلقة غيرها للاجماع على أن للمطلقة الرجعية النفقة فى العدة حاملا كانت أولا (والغاية) أى ومفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم (عند مده) أى الحكم (اليها) أى الغاية على نقيض الحكم بعدها كقوله تعالى فان طلقها (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) (فتحل) للاول (اذا نكحت) غيره كما هو مفهوم الغاية لهذه الآية لانها بعد خروجها

على تحصيله لكانت محصلة للحاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان وأما الداعية فنقول اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أى طلبه وكأن علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى واذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الامام ونقل الاصبهانى شارح المحصول فى الاوامر أن أكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها اذا علمت ذلك فتقريرما قاله المصنف من وجهين أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارنا للاثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا الثانى وهو أقرب الى كلام المصنف وأشار اليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأمورا حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتفى ما قلتموه ﴿واعلم﴾ أن العلة هل

من

هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الاول فجوابه الثاني وان التزم الثاني فجوابه الاول فتلخص أنه لا بد منهما ولك أن تقول اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال قال

(الفصل الثالث في المحكوم به وفيه مسائل * الاولى التكليف بالمحال جائز لان حكمه لا يستدعي غرضا قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قيل أمر أبا لهب بالايمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين قلنا لا نسلم انه أمر به بعد ما أنزل انه لا يؤمن) أقول المستحيل على أقسام أحدها ان يكون لذاته و يعبر عنه أيضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد والثاني أن يكون للعادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع انه مقدور عليه حالة الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على رأي الاشعري اذ القدرة عنده لا تكون الا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد ذكر فيه ما ليس

من عدة الثاني بعد الغاية والحل نقيض الحكم الممدود اليها هذا ما عليه جمهورهم وذهب القاضي أبو بكر الى ان دلالتها على نفي الحكم عما بعدها منطوق لاتفاقهم على أنها ليست كلاما مستقلا فقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لا بد فيه من اضمار لضرورة تتميم الكلام فهو إما ضد ما قبله أو غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الاول فيقدر حتى تنكح فتحل فالقول والاضمار بمنزلة الملفوظ لانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان * وأجيب بمنع وضع اللغة لذلك ويمكن حمله على ما سنذكره عن صاحب البديع ان شاء الله تعالى (والعدد) أي ومفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم (عند تقييده) أي الحكم (به) أي بالعدد على نقيض الحكم فيما عدا العدد كقوله تعالى فاجلدوهم (ثمانين جلدة) فانه يدل على نفي وجوب الزائد على الثمانين لانه نقيض وجوب الجلد المقيد بالعدد فيما عداه ثم يظهر بالتأمل ان المشروط والمحدود والمعدود موصوفة في المعنى بمضمون الشرط والحد والعدد (فرجع الكل) الماضي ذكره مما عدا الصفة (الى الصفة معنى) لانه ليس المراد بالصفة النعت بل المتعرض لقيد في الذات نعتا كان أو غيره بل قال امام الحرمين في البرهان حصر الشافعي رحمه الله مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد والحد أي الغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان منقدحا فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما قلت الا أنه وان رجع الجميع اليها لم يعط سائر أحكامها فقد قالوا قال بمفهوم الصفة الشافعي وأحمد والاشعري وأبو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء والمتكلمين وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كابن سريج وأبي الحسين البصري وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار وقالوا أقوى الاقسام مفهوم الغاية ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الصفة وعبارة جمع الجوامع فالصفة المناسبة فمطلق الصفة غير العدد فالعدد وقالوا وثمرة الخلاف تظهر في الترجيح عند التعارض فيقدم الاقوى فالاقوى (والاتفاق) بين القائلين به على (انه ظني) الا أن بين أقسامه تفاوتا في الظن كما ذكرنا (ومفهوم اللقب تعليق بجامد) أي دلالة تعليق حكم باسم جامد على نفي الحكم عن غيره (كفي الغنم زكاة) فانه يدل بهذا الطريق على نفي الزكاة عن غير الغنم (والفرق) من أهل المذاهب (على نفيه) أي القول به (سوى شذوذ على ما سنذكر والحنفية ينفونه) أي اعتبار مفهوم المخالفة (بأقسامه في كلام الشارع فقط) فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية عن شمس الائمة الكردري ان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع فأما في متفاهم الناس وعرفهم وفي المعاملات والعقليات يدل اه وتداوله المتأخرون وتراءى أن عليه ما في خزانة الاكمل والخانية لو قال مالك علي أكثر من مائة درهم كان اقرارا بالمائة ولا يشكل عليه عدم لزوم شئ في مالك علي أكثر من مائة ولا أقل كما لا يخفى على المتأمل و ينبغي أن يراد بالحنفية معظمهم فقد ذكر في الميزان أن بقول الشافعي قال بعض أصحابنا كالكرخي وغيره وهذا وان كان معارضا بما في أصول الفقه للشيخ أبي بكر الرازي ومذهب أصحابنا أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر أو ذا أوصاف كثيرة فخص بعضها به ثم علق به الحكم وكذا كان يقول شيخنا أبو الحسن و يعزى ذلك الى أصحابنا ثم يقدم بالنسبة الى الكرخي على ما في الميزان عنه لانه أعرف بمذهب شيخه من غيره ممن تأخر عنه مقدم عليه بالنسبة الى غير الكرخي وفي البدائع مشيرا الى ما أخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن

لبس من الثياب فى الاحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم الحديث فان قيل فى هذا الحديث ضرب إشكال لان فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شئ آخر لم يسأل عنه وهذا حيد عن الجواب أو يوجب أن يكون اثبات الحكم فى مذكور دليلا على أن الحكم فى غيره بخلافه وهذا اختلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم ان الحكم فى غيره بخلافه والتنصيص على حكم فى مذكور انما لا يدل على تخصيص الحكم به اذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فاما اذا كان فانه يدل عليه صيانة لمنصب النبى صلى الله عليه وسلم عن الجواب عن غير السؤال على أن التنصيص انما لا يدل على التخصيص عندنا فى غير الامر والنهى فاما فى الامر والنهى فيدل عليه اه فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف فى كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة انهم لا ينفونه فى اللغة كما لا ينفونه فى العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم فى النضال فى هذا المجال ثم لما كانوا موافقين على غالب أحكام الامثلة السابقة وكان ذلك موهما كونهم قائلين بمفهوم المخالفة فيها حتى وقع لصاحب المطلب فعزا الى أبى حنيفة القول بمفهوم الصفة لاسقاطه الزكاة فى المعلوفة أشار الى المستند فى هذه الاحكام مع استطراد بيان أنهم لم يقولوا فى المثال لمفهوم الشرط بحكم مفهوم المخالفة فيه فقال (ويضيفون حكم الاولين) أى مفهوم الصفة ومفهوم الشرط (الى الاصل) أى ما هو الحكم لهما قبل ذلك ولا يخالفونه (الا لدليل) يقتضى مخالفته (والاخيرين) أى مفهوم الغاية ومفهوم العدد (الى الاصل الذى قرره السمع) فيقولون لا تجب الزكاة فى المعلوفة لانها لم تكن فيها ولا فى المعلوفة ثم الشارع أوجبها فى السائمة كما نطق به كتاب أبى بكر رضى الله عنه المسند فى صحيح البخارى فقال وفى الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة وسكت عن المعلوفة فبقى حكمها على ما كان لفقد ما يوجب خلافه وأما ما قيل من أن النفى عن المعلوفة بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فى الحوامل والعوامل والبقرة المثيرة صدقة ففى كونه نصا فى المطلوب بعد ثبوته نظر (ويمنعون نفى النفقة) للمبانة التى ليست بحامل فيقولون تجب النفقة والسكنى للمبانة حاملا كانت أو حائلا وان كان الاصل عدم وجوبهما عليه قبل النكاح للدليل المقتضى لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر فى موضعه ويقولون بحل المطلقة ثلاثا لمطلقها بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعى اذا خرجت من عدته استصحابا للاصل الكائن قبل هذا كله فيها الذى أقره السمع بعمومات متناولة لها كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وبعدم حل ضرب القاذف بسبب القذف ما زيد على الثمانين استصحابا للاصل الكائن قبل ارتكاب هذا السبب الذى أقره السمع بالعمومات المفيدة للمنع من الضرر والاذى المتناولة له وقد ظهر من هذا فائدة وصف الاصل فى هذين بهذا الوصف هذا وذكر صاحب البديع وغيره أن مفهوم الغاية عندنا من قبيل الاشارة لان غاية الشئ انتهاؤه وهو انما يكون بمقابله فلفظ الغاية أفاد انتهاء الحكم المقيد به ولزم منه عدم الحكم فيما بعدها بهذا الطريق وهو غير مقصود من سوق الكلام وعلى هذا فلا يعد مفهوم الغاية من مفهوم المخالفة (وألحق بعض مشايخهم) أى الحنفية (بالمفهوم) المخالف فى النفى (دلالة الاستثناء) فقالوا ليس فيه دلالة على ثبوت ضد حكم الصدر لما بعد الا (والحصر) أى ودلالة الحصر على نفى الحكم عن غير مذكر فى مثل ما فى الصحيحين من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (انما الاعمال بالنيات والعالم زيد) غير مراد بتعريف العالم عهد ومن المصرحين بالاول صدر الشريعة وبالثانى صاحب البديع وأما غير الحنفية فعدوهما من قبيل مفهوم المخالفة والمختار عند المصنف ما أفاده بقوله (وهو) أى كل منهما (عندنا عبارة ومنطوق الا فى حصر اللام والتقديم) كالعالم زيد وصديقى بكر فان

منه وغاير بين أشياء هى متحدة فى المعنى اذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقا اذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدى عن بعض الثنوية انه منع جوازه والرابع أيضا واقع عند الاشعرى بمقتضى الاصل الذى أصله وأما الثلاثة الاوائل فهى محل النزاع وممن صرح بذلك مع وضوحه القرافى فى شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام وأتباعه والثانى المنع مطلقا ونقله فى المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الاصفهانى فى شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدى واذا قلنا بالجواز ففى وقوعه مذاهب أحدها المنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته أم لا والثانى الوقوع فيهما واختاره فى المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثانى أنه لا قدرة عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه وهذا كله فى التكليف بالمحال أما التكليف المحال باسقاط الباء ففى جوازه قولان للاشعرى وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل ثم استدل المصنف على الجواز بقوله لان حكمه لا يستدعى غرضا أى

دلالته على النفي عن الغير ليس بهذا الطريق (فبالأداتين) أي فأما افادة النفي عن الغير بطريق المنطوق من الحصر بانما وبما أولا أولم والا (ظاهر) غايته قد يكون حقيقة وقد يكون ادعاء (وسيعرف) هذا وكذا ما قبله في مواضعه (وقد نفوا) أي الحنفية (اليمين عن المدعي بحديث البينة على المدعي) واليمين على المدعى عليه المخرج في الصحيحين (بواسطة العموم) في قوله واليمين على المدعى عليه فانه يفيد حصر اليمين في جنس المدعى عليه (فلم يبق يمين عليه) أي على المدعي ضرورة الحصر المذكور وهذا يفيد انهم قائلون بأن الحصر يدل على النفي عن الغير قال المصنف وحاصل هذا تضعيف نسبة نفي دلالة الحصر على النفي الى الحنفية لان كلامهم مشحون باعتباره (وقيل العدد اتفاق) أي اعتبار مفهومه متفق عليه بين القائلين بمفهوم المخالفة كما هو ظاهر وبين أصحابنا (لقول الهداية) في دفع قول الشافعي لا يجب الجزاء على المحرم بقتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع لانها جبلت على الاذى فدخلت في الفواسق المستثناة ولنا أن السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ لجلده أو ليصاد به أو لدفع أذاه والقياس على الفواسق ممتنع (لما فيه من ابطال العدد) المذكور في حديث الصحيحين خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة فان جواز قتل غيرها الحاقا بها ينفي فائدة تخصيص اسمه دون غيره من الاعداد المحيطة بالملحق وغيره أو ذكره باسم عام مثل يقتل كل عاد منتهب (والحق أن نفي الزائد) أي نفي حل قتل ما سوى هذه الخمس مما هو من جملة الصيد البري ابتداء عندنا اذا قلنا به انما هو (بالاصل) الذي أفاده السمع من عدم حل ذلك بالتلبس بالاحرام حيث قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لا بالمفهوم المخالف للعدد المذكور فلا يرد حل قتل الذئب لانه ليس من الصيد في ظاهر الرواية ولا حل قتل الحية وسائر الهوام والحشرات لانها مبقاة على الحل الاصلي لعدم النهي عن قتلها للمحرم وازداد حل قتل بعضها تأكيدا بالنص عليه بخصوصه وهو الذئب والحية وليس الشأن الا في الزيادة على ما استثنى حل قتله مما عرض له التحريم بالاحرام (وقوله) أي صاحب الهداية المذكور (يكفي إلزاما) للشافعي لا أنه يعتقده يعني انك تقول بحجية هذا المفهوم فالحاقك غير الخمسة بها يكون ابطالا له وانما قلنا (على ما ظن) لان الشافعي ينفصل عنه فانه قائل بتقديم القياس على المفهوم (لكنهم) أي الحنفية (قد زادوا على الخمس) فأجازوا للمحرم قتل الذئب فأبطلوا العدد فان قيل ذلك لدليل أوجب نفي النفي عن المسكوت قلنا وكذا يقول الشافعي في السبع كذا ذكره المصنف قلت الا أن جواز قتل الذئب ابتداء قول الكرخي ومن وافقه كصاحب الهداية ورضي الدين صاحب المحيط والا ففي شرح الآثار للطحاوي فان قال قائل فلم لا تبيحون قتل الذئب قيل له لان النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس من الدواب يقتلن في الحرم والاحرام فذكر الخمس ما هن فذكره الخمس يدل على أن غير الخمس حكمه غير حكمهن والا لم يكن لذكر الخمس معنى اهـ ثم انما يتم التعقب بجواز قتله ابتداء على القول به اذا كان صيدا كما هو رواية عن أبي يوسف لا اذا لم يكن صيدا كما هو ظاهر الرواية وقدمناه وكلاهما في الخانية وفي البدائع الاسد والذئب والنمر والفهد يحل قتلها ولا شيء فيها وان لم تصل لان علة اباحة قتل تلك الاشياء هي الابتداء بالاذى والعدو على الناس غالبا وهذا المعنى موجود في هذه بل أشد فكان ورود النص في تلك ورودا في هذه الا أن هذا مخالف لعامة الكتب فان المسطور فيها انه يقتل سائر السباع اذا صالت عليه ولا جزاء عليه حينئذ خلافا لزفر لا اذا لم تصل حتى لو قتلها حينئذ كان عليه الجزاء اللهم الا الاسد على ما هو رواية عن أبي يوسف على ما في الخانية ثم الحاصل أن لقائل أن يقول لا يلزم من قول الهداية المذكور القول بمفهوم المخالفة أما على انه لا يحل قتل ما سوى الخمس من الصيد البري فلجواز أن يكون ذلك

انما يستحيل الامر بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الامر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة لاستغنائه وورود الامر بهذا ليس للطلب كما نقله امام الحرمين في الشامل عن أصحابنا بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بأنه معاقب لا محالة لان له تعالى أن يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فانها محل النزاع التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما تصوره العقل فهو معلوم لان التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدي وأتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الاولى لانه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف أي التكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته وحاصله

بالاصل وقول الهداية على سبيل الالزام للشافعى بناء على رأيه وأما على انه يحل قتل الذئب أو والسبع ابتداء بلا جزاء ولا يحل قتل ماسواهما من الصيود البرية سباعا كانت أو غيرها فلمشاركتهم الشافعى فى اللازم الذى هو ابطال العدد فماهو جوابهم عنه فهو جوابه وأما على انه يحل قتل ماسواهن من السباع المذكورة ابتداء بلا جزاء كما فى البدائع فأظهر لعدم تأتى الدفع المذكور حينئذ لاتحاد المذهبين هذا وقد قال الشيخ أبو بكر الرازى وقد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون فى المخصوص بعدد يدل على أن ماعداه فحكمه بخلافه كقوله صلى الله عليه وسلم خمس يقتلهن المحرم فى الحل والحرم انه دليل أنه لا يقتل ماعداهن وكقوله صلى الله عليه وسلم أحلت لى ميتتان ودمان يدل على أن غيرهما من الميتة والدم غير مباح وأحسب محمد بن شجاع قد احتج بمثل هذا ولست أعرف جواب المتقدمين فى ذلك اه قلت وغير خاف أن ماذكره الطحاوى فى شرح الآثار ظاهر فى هذا أيضا وهو من المتقدمين ثم ليس ببعيد أن يكون صاحب الهداية وافق هؤلاء المشايخ على هذا وأما الحاق كل منه قتل الذئب بالخمس ومن صاحب البدائع قتل السباع بها بطريق الدلالة فلظن انه لا يبطل العدد لكون الثابت دلالة ثابتا بالنص ويعزب أن هذا لا ينفى أنه أبطل خصوص الخمس ويجىء فيه ماتقدم من أنه لو اراده لذكر عددا يحيط به معها أو اسما عاما يتناول الكل ثم قد ظهر عدم اتفاق مشايخنا على اعتبار مفهوم العدد وقد أنكره أيضا جماعة ممن قال بمفهوم المخالفة فى الجملة كالقاضى أبى بكر وامام الحرمين والبيضاوى فلا تتم حكاية الاتفاق من أصحابنا ومن الشافعية على اعتباره والله سبحانه أعلم (قالوا) أى القائلون بمفهوم الصفة (صح عن أبى عبيد) بلفظ المصغر بلا هاء فى آخره القاسم بن سلام الكوفى كما ذكر الاكثر أو عن أبى عبيدة بلفظ المصغر بهاء فى آخره معمر بن المثنى كما فى برهان امام الحرمين (فهمه) أى مفهوم الصفة (من لى الواجد ومطل الغنى) أى من الحديث الحسن الذى أخرجه أحمد واسحق والطبرانى لى الواجد يحل عرضه وعقوبته ولية بفتح اللام مطله وهو مدافعته والتعلل فى أداء الحق الذى عليه وحل عرضه أن يقول مطلنى وعقوبته الحبس ذكره البخارى عن سفيان الثورى وذكر أحمد واسحق عنه حل عرضه أن يشكوه فقال يدل على أن لى من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته ومن الحديث الصحيح الذى أخرجه البخارى وغيره مطل الغنى ظلم فقال يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم (وكذا عن الشافعى) فهم مفهوم الصفة من المقيد بها (نقله عنه خلق) كثيرون من أصحابه (وهما) أى الشافعى وأبو عبيد (عالمان باللغة) والظاهر ان فهمهما ذلك لغة لان أهلها لا يفهمون من مجرد اللفظ الا ما يدل عليه لغة لا اجتهادا وان كان احتمالا جائزا لان اللغة انما تثبت بقول أئمتها معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه غير قادح فى افادته ظن ذلك ثم فى هذا اشارة الى قول الاكثر دليل المفهوم اللغة لا العرف العام كما قال الامام الرازى ولا الشرع كما قال بعضهم (وعورض) قولهما (بقول الاخفش ومحمد بن الحسن) المفيد أن المقيد بالصفة لا يدل التقييد بها على نفى حكمه عما عداه وهما إمامان فى العربية أما محمد فناهيك به وقد روى الخطيب البغدادى باسناده عنه قال ترك أبى ثلاثين ألف درهم فأنفقت خمسة عشر ألفا على النحو والشعر وخمسة عشر ألفا على الحديث والفقه ثم إنه لجدير بما قيل

وان صخر التأتم الهداة به * كأنه علم فى رأسه نار

وأما الاخفش فانه وان لم يذكروا أى الاخافش الثلاثة المشهورين هو أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه أو أبو الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه أو أبو الحسن على بن سليمان صاحب علب والمبرد فلا ضير لان كلا امام فى هذا الشأن فلا ينهض الاحتجاج بقول ذينك الامامين مع معارضة

[illegible] بالذات أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وأنه على خلاف رأى الامام ثم [illegible] مثالين أحدهما اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فانه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم واحترز وابالوجودى عن الازل فانه قديم ولا يمتنع عدمه لان مفهومه عدمى وهو سلب الابتداء الثانى قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة ان قلب الحيوان جمادا والحجر ذهبا ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل فى خلق الاجسام لانا لوقدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغى حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الاول وحينئذ فيكون جمعا بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أن لا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ماوقع فيه الخلاف ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئيات على ثبوته فى قاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشىء قرآنا أى جمعته وضممت بعضه الى بعض حكاه الجوهرى وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هى متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ماهو ممتنع بالذات الثانى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع عما ليس فى الوسع

قول

قول ذين الامامين له فى ذلك (ولوادعى السليقة فى الشافعى فالشيبانى مع تقدم زمانه أو العلم وصحة النقل للاتباع فكذا) أى فان زعم زاعم ترجح القول بمفهوم الصفة على القول بنفيه لان الامام الشافعى القائل به ذو طبع سليم وفهم مستقيم أو أنه غزير العلم وانه صح عنه ذلك لكثرة أتباعه فهو معارض بأن هذا كله أيضا فى الامام محمد بن الحسن القائل بنفيه مع علاوة فى جهة محمد لها مدخل فى ترجح جانبه على معارضه فى مثل هذا وهو تقدم زمانه على زمان الشافعى فى الجملة وعلى أبى عبيد أيضا فان محمدا ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائة وتوفى سنة تسع وثمانين ومائة والشافعى ولد سنة خمسين ومائة وتوفى سنة أربع ومائتين على الصحيح وتوفى أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين سنة أو ثلاث وسبعين اذ فى متقدم الزمان من ادراك صحة الالسنة ماليس فى متأخره ومن ثمة استغنى الصدر الاول عن تدوين علم العربية ووجدت الحاجة اليه فيما يلى زمانهم أو فى آخره ثم مازالت تشتد حتى صار من المهمات وما استفاض من السبب فى تدوين أبى الاسود الدؤلى للنحو كما هو معروف فى موضعه شاهد صدق لذلك ثم كلاهما ممن تلمذله وأخذ عنه وخصوصا الشافعى حتى ذكر أصحابه وغيرهم عنه أنه قال حملت عن محمد بن الحسن وقر بختى كتبا وأسند الخطيب البغدادى عنه قال ما رأيت سمينا أخف روحا من محمد بن الحسن وما رأيت أفصح منه كنت اذا رأيته يقرأ كأن القرآن نزل بلغته وقال أبو اسحق فى الطبقات وروى الربيع قال كتب الشافعى الى محمد وقد طلب منه كتبا ينسخها فأخرها عنه

قولوا لمن لم تر عين من رآه مثله * ومن كأن من رآ * ه قد رأى من قبله

العلم ينهى أهله * أن يمنعوه أهله * لعله يبذله * لأهله لعله

وعن أبى عبيد ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن الى غير ذلك فلا أقل من أن لا يترجح أحد القولين على الآخر بواسطة قائله (فان قيل المثبت أولى) بالقبول من النافى عند التعارض لان النافى انما ينفى لعدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وهو يدل على الوجود قطعا فيترجح القول به على القول بنفيه (قلنا ذلك) أى كون المثبت أولى بالقبول من النافى عند التعارض انما هو (فى نقل الحكم عن الشارع ونفيه أما هنا) أى فى نقل الحكم اللغوى عن أهل اللغة (فلا أولوية) للمثبت على النافى (وسيظهر) وجهه قريبا ونبه عليه (قالوا) أى المثبتون للمفهوم مطلقا (لو لم يدل) تخصيص المقيد بوصف أو شرط أو غاية أو غيرها على نفى الحكم عن المسكوت (خلا التخصيص) بذلك (عن فائدة) لان الفرض عدم فائدة غيره واللازم منتف لفرض بلاغة الكلام المشتمل عليه وخصوصا ان كان كلام الله أو رسوله فالملزوم مثله (أجيب بمنع انحصار الفائدة فيه) أى فائدة التخصيص بالذكر فى نفى الحكم عن المسكوت اذ كل من تقوية الدلالة على المذكور ولئلا يتوهم خروجه بتخصيص ومن نيل ثواب الاجتهاد بالقياس فائدة ثابتة فى كل صورة لكن فى هذا كلام سيتعرض له المصنف ونذكر ما يظهر فيه (وأنه) أى وأجيب أيضا بأن القول بالمفهوم (اثبات اللغة أى وضع التخصيص) بالوصف أو غيره (لنفى الحكم عن المسكوت بأنه) أى التخصيص بالوصف أو غيره (حينئذ) أى حين جعل موضوعا لنفى الحكم عن المسكوت (مفيد وهو) أى اثبات اللغة (باطل) لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل أو باستنباط العقل منه وهذا ليس كذلك فوضع بالرفع تفسير اثبات اللغة والباء فى بأنه للسببية متعلق به (وتحقيق الاستدلال) المذكور (يدفعه) أى هذا الجواب (وهو) أى تحقيقه (أن الاستقراء) أى التتبع لكلام أهل اللغة (دل عنهم أن ما من

(قوله قيل أمر أبا لهب) يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لان أبا لهب قد أمر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى ومما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأمورا بأن يصدقه فى أنه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضا منهم للدليل السابق وهو الاستقراء وأجاب المصنف بأن ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى واردا بعد انزال الله تعالى انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك كان مأمورا بالايمان به فى الماضى ومن جملته انه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولا بالايمان بكل ما أنزله ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لان اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التى كلف بتصديقها لكونه متأخرا عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل اجماعا والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع الخلف فى خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايمان فى الحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن فى نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلالهم بكونه قد صار

التخصيص) بوصف أو غيره (ظن أن لا فائدة فيه سوى كذا) مما يصلح أن يكون فائدة له في كلام العقلاء (تعين) ذلك مرادا منه (وحاصله) أي هذا التحقيق (أن وضع التخصيص) بالوصف أو غيره (لفائدة) معتبرة للعقلاء (فان ظنت) الفائدة أمرا (غير النفي عن المسكوت فهي) أي فالفائدة المظنونة هي الموضوع لها التخصيص (والا) أي وان لم يظن في التخصيص فائدة غير النفي عن المسكوت (حمل التخصيص (عليه) أي على نفي الحكم عن المسكوت (ولا يخفى أن مفيده) أي مفيد أنه اذا لم يظهر للسامع فائدة فالفائدة المرادة نفي الحكم عن المسكوت (نقل اللفظ) أي اللفظ المنقول عن الواضع أو عن أهل اللغة أن التخصيص بالوصف أو غيره وضع لذلك (ولا معنى له لاختلاف الفهم) لان الحاصل أنه وضع التخصيص بالوصف أو غيره دالا على النفي عن المسكوت اذا لم يظهر خلافه وعدم الظهور يختلف بالنسبة الى الافهام فلا تظهر فائدة أخرى لشخص وتظهر لآخر (فكان) التخصيص حينئذ (وضعا للافادة مؤديا للجهل) بالموضوع له وهو باطل فكذا الملزوم (والاستقراء انما يفيد وجود الاستعمال) أي استعمال المخصص بالوصف أو غيره في معناه وحكمه منفيا حكمه عن غيره من المسكوتات (ثم غاية ما يعلم عنده) أي عند وجود الاستعمال (انتفاء الحكم عن المسكوت والكلام بعد ذلك) أي ولا كلام في وجود الانتفاء عن المسكوت في الجملة وانما النزاع بعد وجوده في تلك المواد (في أنه) أي انتفاء الحكم عن المسكوت (مدلول اللفظ أو الاصل أو علم الواقع) أي العلم به من خارج ولا شك أنه (لا يفيد ذلك) أي كونه مدلول اللفظ (الاستقراء ولهذا) أي ولاجل أنه لا يفيد كونه مدلول اللفظ الاستقراء (نفاه من ذكرنا من أهل اللغة مع أن الاستعمالات والمرادات لم تخف عنهم) فان ما كان مفيده الاستقراء لا يختص بمعرفته بعض دون بعض من أئمة ذلك بل يشتركون في معرفته (وهذا) أي وانما لم يفده مدلول اللفظ الاستقراء (لان أكثر ما انتفى فيه الحكم عن المسكوت يوافق الاصل) المقرر له قبل ظهور تعلق ذلك الحكم بذلك المخصص (والاستقراء يفيده) أي استقراء المثل يفيد موافقة الاصل منها ما استدلوا به من مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته فان عدم الظلم وحل العرض والعقوبة هو الاصل وهو الثابت عند عدم الغنى (فلا يتمكن من اثباته) أي اثبات انتفاء الحكم عن المسكوت (باللفظ) لانه اذا قال دل اللفظ على الانتفاء يقال له لم لا يكن لدلالة الاصل عليه اذ كان الاصل العدم (وفيه) أي وفي اثباته باللفظ (النزاع واذ قد ظهر ان الدليل) للانتفاء عن المسكوت (الفهم) له (وفي مفيده) أي الفهم (احتمال لما ذكرنا) من احتمال كونه اللفظ أو النظر الى الاصل أو علم الواقع (اتحد حال الاثبات والنفي) فيجب أن لا يثبت ذلك ولا ينفى الا بنقل اللغة بطريقه فافهمه (فان أجيب عن المنع) أي عن الجواب القائل بمنع انحصار الفائدة في النفي عن الغير كما قررناه بتسليم المنع ثم القول بأنه (وضع التخصيص للفائدة وضع المشترك المعنوي) بين أفراده وهو أن يكون موضوعا للافادة ما يخرج به عن كونه لغوا (وكل فائدة فرد منه) أي من هذا المعنى الكلي (تتعين) ان تكون هي المرادة (بالقرينة) المعينة لها (في المورد وهي) أي القرينة المعينة لفائدة التي هي النفي عن المسكوت (عند عدم قرينة غير النفي عن المسكوت لزوم عدم الفائدة ان لم يكن) النفي عن المسكوت هو الفائدة حينئذ من ذلك (فيجب) النفي عن المسكوت حينئذ (مدلولا لفظيا) لان المتواطئ يدل على كل فرد باللفظ عند قيام الدليل على أن ذلك الفرد هو المراد (قلنا الا دلالة للاعم على الاخص) بخصوصه بشيء من الدلالات الثلاث (فليس) النفي عن المسكوت مدلولا (لفظيا بل) الدلالة بالقرينة المعينة له قلت الكر على هذا أن يقال ان تم هذا فانما يتم على المنطقيين لا على الاصوليين فان لدى مجارى مدلول لفظه وينزل ارادة فرد معين لمعنى كلي بقرينة معينة له باللفظ المؤدى له عن ارادة

مكلفا بأن يؤمن و بأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين أحدهما أن هذا التعبير لم يقع في المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب لانه مدلول الامر بالايمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفا بتصديق الله تعالى في أن لا يصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة وذلك لان التكليف بالايمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بأن يجعل الخبر صدقا حتى يكون مأمورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وانما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصييره صدقا فلا * الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا أن الجمع بين النقيضين انما يلزم أن لو كان مكلفا بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أي بأن يعتقد أن كل خبره صدق وحينئذ فكيف يجيء التكليف بالمحال وههنا أمران أحدهما أن الامام لم يقرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين

... في هذا أن صاحب الحاصل

... أن العلم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف

مجازي للفظ بقرينة صارفة عن معناه الحقيقي اليه في كونه مدلولا للفظ فالاولى الاقتصار على نفي انتفاء القرينة على غير النفي عن المسكوت (والثابت عدم العلم بقرينة الغير) أي غير نفي الحكم عن المسكوت (لاعدمها) أي قرينة غير نفي الحكم عن المسكوت وعدم العلم بالقرينة لا يوجب عدم القرينة اذ من الجائز وجودها وانما لم يقع العلم بها لفقد شرط أو وجود مانع (فيكون) المتواطئ (مجملا في المسكوت وغيره) لخفاء المراد به فيتوقف كونه لنفي الحكم عن المسكوت على المعين له (لاموجبا فيه) أي في المسكوت (شيأ كرجل بلا قرينة في زيد) فان رجلا مجمل في زيد وغيره مما يصح اطلاقه عليه يتوقف كونه المراد به عند اطلاقه على قرينة تعينه ولا يوجبه بخصوصه مجرد اطلاقه لكونه فردا من افراد معناه (فان قيل) لانسلم كون الثابت عدم العلم بقرينة غير النفي عن المسكوت لا عدم القرينة (بل) عدم الاطلاع على قرينة ماسواه (ظاهر في عدمها) أي قرينة غير النفي عن المسكوت (بعد فحص العالم) عن القرينة كما هو الفرض (قلنا) ظهور عدمها (ممنوع والا) أي ولو لم يكن الظهور ممنوعا (لم يتوقف في حكم وقد ثبت عن الائمة) أي لكن ثبت التوقف عن المجتهدين في أحكام كثيرة فالظاهر عدم ظهورها قلت لكن على هذا أن يقال لانسلم لزوم عدم التوقف في حكم أصلا لظهور قرينة ماسوى النفي عن المسكوت وانما هو لازم للظهور مع انتفاء المعارض المساوي والراجح وليس هذا بالمدعى وانما المدعى مجرد الظهور (فان قيل) التوقف (نادر) فيلزم ثبوت الظهور (قلنا فمواضع الخلاف كثيرة تفيد عدم الوجود بالفحص للعالم) أي تفحص المخطئ في ذلك الخلاف مع انه عالم مجتهد والا لم يخالف فانتفى الظهور قلت الا أنه يطرق هذا أيضا أن الخلاف من المخطئ الفاحص ليس بلازم أن يكون عن عدم الوجود بعد الفحص لجواز أن يكون ظفر بالقرينة وانما عدل عن مقتضى ذلك لمعارض هو عنده أرجح منه وان كان في الواقع ليس كما عنده وهذا كثير شهير بالنسبة الى منطوقات الدلائل فضلا عن مفاهيمها المحتملة (ولو سلم) أن فحص العالم مع عدم الوجدان ظاهر في انتفاء قرينة غير النفي عن المسكوت حتى يلزم النفي عن المسكوت (في غير الشارع اقتصر) أي وجب أن يقتصر الحكم عن المسكوت عند عدم الظهور على كلام غير الشارع (فقلنا به) أي بالاقتصار (في غيره) أي غير الشارع (من المتكلمين للزوم الانتفاء) أي انتفاء الفائدة (لولاه) أي انتفاء الحكم عن المسكوت (أما الشارع فالقطع بقصدها) أي الفائدة (منه) أي من الشارع في تخصيصه (يجب تقديرها) أي الفائدة فاذا لم يظهر كونها غير النفي عن المسكوت لا يلزم كونها اياه لجواز كونها غيره مما لم يظهر والعلم واقع بسعة اعتبارات الشرع بما يقصر عن دركه العقل (ولا يلزم الانتفاء) أي انتفاء الفائدة (لولا الانتفاء) أي انتفاء الحكم عن المسكوت (فاثباته) أي نفي الحكم عن المسكوت هو الفائدة المرادة حينئذ (إقدام على تشريع حكم بلا ملجئ) أي موجب له لان الموجب كان لزوم انتفاء الفائدة من تخصيصه لولا انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا الموجب منتف هنا لانا نحكم بارادة فائدة غير أنا لا نعلمها اذ لم يدل على تعينها دليل كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى (فان قيل) نفي الحكم عن المسكوت (ظني) فيكفي في ثبوته ظن أن لا فائدة في التخصيص سواه (قلنا) كونه ظنيا مسلم لكن ظنه (ظن) الفرد (المعين) من أفراد المتواطئ من بين سائرها وذلك (عند انتفا معينه ممنوع) اذ لا موجب له حينئذ وهذا الظني في كلام الشارع كذلك لان المعين له كما قال (وعلمت أنه) أي المعين لنفي الحكم عن المسكوت (لزوم انتفاء الفائدة) على تقدير انتفائه (وانتفاؤه) أي وعلمت انتفاء لزوم انتفاء الفائدة في كلام الشارع على تقدير أن لا يكون هو فائدة التخصيص لسعة اعتبارات الشارع بما يقصر العقل عن دركها فلا يبدى مجرد ظن أن لا فائدة في التخصيص سواه ثبوته (والجواب [illegible] ذكرنا [illegible]

النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له وهذا أدق نظرا وأصوب الثاني ان قول الامام وأتباعه ان الله تعالى أنزل في حق أبي لهب أنه لا يؤمن فيه نظر لان قوله تعالى تبت يدا أبي لهب لا يدل عليه لان الخسران وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى سيصلى نارا فكذلك لاحتمال أن يكون صليه بسبب كبيرة أتاها بعد الاسلام وقد ذكر في المحصول في هذه المسئلة آية أخرى وهي قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم الآية وهي لا تدل أيضا على ادخال أبي لهب فيها قال *(الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهي لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لامكان ازالته وأيضا الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وأيضا انهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياسا قيل الانتهاء أبدا ممكن دون الامتثال وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده قلنا الفائدة تضعيف العذاب) أقول لا خلاف ان الكفار مكلفون بالايمان وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاث مذاهب أصحها نعم ونقله في المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في المحصول هو أبو حامد وقال في المنتخب هو أبو اسحق وعزاه في المنهاج الى المعتزلة أيضا تبعا لصاحب الحاصل فانه نقله

عنهم فى أول المسئلة وفى آخرها وهو عكس ما فى المحصول وقد وقع فى بعض النسخ خلافا للحنفية وهو من اصلاح الناس والثالث انهم مكلفون بالنواهى دون الاوامر وذكر الامام فى المحصول فى أثناء الاستدلال ما يقتضى أن الخلاف فى غير المرتد

مفيد كون الفائدة المرادة من التخصيص نفى الحكم عن المسكوت هو اللفظ المنقول عن الواضع أو أهل اللغة الى آخر ما تقدم مشروحا ومن انه يجب القطع بقصد الفائدة فى التخصيص من كلام الشارع واذا لم يظهر يجب تقديرها لاتساع دائرة اعتبار انه فلا يلزم انتفاؤها فى كلامه لولا أن يكون نفى الحكم عن المسكوت (قولهم) أى المثبتين للمفهوم أيضا (تثبت دلالة الايماء فعالاستبعاد) كما تقدم تقريره (فالمفهوم) أى فلتثبت دلالة اللفظ على مفهوم المخالفة (لدفع عدم الفائدة) على تقدير أن لا يكون هو الفائدة فى التخصيص (أولى) لان الحذر من لزوم غير المفيد أجدر من لزوم البعيد وفى قوله (ولو جعل هذا) (اثباتا لاثبات الوضع بالفائدة) اشارة الى عدم افتراق حال هذا فى الاندفاع بين أن يكون دليلا مستقلا على المطلوب كما مشى عليه القاضى عضد الدين وبين أن يكون جوابا ثانيا للجواب القائل لا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل بالاستقراء عن اعتراض النافين بأن فى القول بمفهوم المخالفة اثبات الوضع بالفائدة كما ذهب اليه غيره من شارحى مختصر ابن الحاجب حتى يكون تقريره كما قال المحقق التفتازانى لا نسلم بطلان اثبات الوضع بالفائدة والسند أنه اذا جاز ذلك تفاديا عن لزوم المستبعد فأولى أن يجوز تفاديا عن لزوم الممتنع مع ما فى ذلك من الايماء الى أن القوم فى ذلك طريقين ووجه الاندفاع ظاهر وهو أنه لا يلزم من اثبات كون الوصف المقترن بحكم الصالح لعليته دالا عليها دفعا لاستبعاد اقترانه به اذا لم يكن كذلك دلالة اللفظ على ما لم يقم على تعيينه له معين مع افضاء القول به الى نسبة الواضع الحكيم الى ايقاع السامعين فى الجهل وأيضا نمنع انتفاء الفائدة فى كلام الشارع على تقدير انتفاء المفهوم كما ذكرنا فلا يلزم من القول بدلالة الايماء فى كلام الشارع القول بمفهوم المخالفة فيه أيضا بطريق المساواة فضلا عن الاولوية (وأما الاعتراض) من النافين (عليه) أى على قول المثبتين لو لم يدل التخصيص بالوصف على نفى الحكم عن المسكوت عند عدم ظهور غيره لخلا عن الفائدة (بأن تقويه دلالته) أى الموصوف (على الثبوت فى الموصوف) أى على ثبوت حكمه فى افراده المتصفة بتلك الصفة حتى لا يتوهم تخصيصها منه بالاجتهاد (فائدة) ثابتة فى كل فرد من أفراد مفهوم الصفة أيضا فلا يتعين أن يكون فائدة ذكرها النفى عن المسكوت وانما قلنا يفيد التقوية المذكورة لانه لو أتى بالعام دونها أمكن تخصيصه بالاجتهاد ففى الغنم زكاة يجوز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصا فاذا ذكر السائمة زال هذا الوهم (وكذا ثواب القياس) أى ثواب الاجتهاد فى الحاق المسكوت بالمذكور بمعنى جامع بينهما فائدة ثابتة فى كل فرد من افراد مفهوم الصفة أيضا فلا يتعين أن يكون فائدة ذكرها النفى عن المسكوت فاذن لا يتحقق مفهوم الصفة لعدم تحقق شرطه (فدفع الاول) وهو أن تقوية الدلالة على ثبوت الحكم فى كل فرد من افراد الموصوف بتلك الصفة فائدة ثابتة فى كل فرد من افراد مفهومها (بأنه) أى جواز التخصيص فى الموصوف (فرع عموم الموصوف فى نحو فى الغنم السائمة زكاة ولا قائل به) أى بعموم الموصوف فى مثل الغنم الموصوفة بالسائمة حتى تكون الغنم متناولة للسائمة والمعلوفة وان كان الغنم بدون التقييد بأحدهما عاما متناولا لهما فيجب رده (ولو ثبت) العموم (فى مادة) كالصورة المذكورة مثلا (فصار المعنى فى الغنم سيما السائمة) زكاة (خرج عن النزاع) لان النزاع فيما لا شئ يقتضى التخصيص فيه سوى مخالفة المسكوت للمذكور ودفع التخصيص فائدة سواها (والثانى) أى ودفع أن ثواب الاجتهاد فى الحاق المسكوت بالمذكور بجامع بينهما فائدة ثابتة فى كل صورة (بانا شرطنا فى دلالته) أى التخصيص على نفى الحكم عن المسكوت (عدم المساواة فى المناط والرجحان وسيدفع هذا) أى عدم مساواة المسكوت للمنطوق فى المعنى المقتضى لحكمه وعدم كونه أولى من المنطوق به فاذا وجد أحدهما خرج عن محل النزاع لانتفاء شرطه حينئذ وهو أن لا يظهر أولوية فى المسكوت

ونقل القرافى وغيره عن الملخص للقاضى عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه أيضا قال ومر بى فى بعض الكتب التى لا أستحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف انما هو فى الوجوب والتحريم فقط لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هى العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب وأما من عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة * واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسئلة فرعية وانما فرضها الاصوليون مثالا لقاعدة وهى أن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى صحة التكليف أم لا ولا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود (قوله لنا) أى الدليل على أنهم مخاطبون مطلقا من ثلاثة أوجه الاول أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ونحو ذلك والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض * الدليل الثانى انهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع

المسكوت ولا مساواة (ونقضه) أى دليل مثبتيه لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن مفيدا (بمفهوم اللقب) أى بأنه يجىء فيه أيضا مثله بأن يقال لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم أن يعتبر وليس بمعتبر الا عند شذوذ (مدفوع بأنه) أى ذكر اللقب (ليصح الاصل) فانه يختل باسقاطه وعدم الاختلال أعظم فائدة فلم يصدق أنه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضى لاثبات المفهوم فتنتفى دلالته على المفهوم وتعقب الفاضل الكرمانى اياه بأنه لو حذف فى السائمة من فى السائمة زكاة لاختل الكلام فلم يبق الفرق قائما اهـ غير متجه لان المراد أنه لا يختل الكلام فى مفهوم الصفة بحذفها اذا كان الموصوف مذكورا وهو فى هذا غير مذكور ثم هذا على ما قدمناه من أنه قول الجمهور وانه الاوجه والا فقد علمت ثمة أنه مفهوم لقب عند السبكى (ومن أدلتهم) أى القائلين بالمفهوم (المزيفة) أى المضعفة لمفهوم الصفة (لو لم يكن) ذكر الصفة (للحصر) أى يدل على ثبوت الحكم للمذكور ونفيه عن المسكوت (لزم اشتراك المسكوت والمذكور فى الحكم) لانه لا واسطة بين اختصاصه بالمذكور وبين اشتراكهما فيه (وهو) أى لكن اللازم الذى هو الاشتراك (منتف للقطع بأنه) أى الحكم (ليس له) أى للمسكوت وانما هو للمذكور (بل) كونه للمسكوت أيضا (محتمل) فتعين الحصر (ودفع) هذا الدليل (بمنع الملازمة) أى لا نسلم ان ذكر الوصف لو لم يدل على نفى الحكم عن المسكوت تعين الاشتراك (بل اللازم عدم الدلالة على اختصاص ولا اشتراك بل) الدلالة (على مجرد تعلق الحكم بالمذكور) وهذا واسطة بين الحصر والاشتراك فدعوى عدمها ممنوع (وللامام) أى امام الحرمين استدلال (قريب منه) أى من هذا الدليل وهو ذكر الوصف (لو لم يفد الحصر) أى ثبوت الحكم فى المذكور ونفيه عن المسكوت (لم يفد اختصاص الحكم) بالمذكور اذ لا معنى للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل (لكنه) أى الوصف (يفيده) أى الاختصاص (فى المذكور) به فيفيد الحصر وهو المطلوب (وجوابه منع انتفاء اللازم) أى لا نسلم انتفاء عدم افادته اختصاص الحكم بالمذكور (بل انما يفيد هذا الكلام (الحكم على المذكور لا اختصاصه) أى الحكم (به) أى بالمذكور (مع ما فى تركيبه) أى هذا الدليل من المصادرة على المطلوب (اذ هو) فى المعنى (لو لم يفد الحصر لم يفد الحصر) غايته أن لفظ الاختصاص أوضح دلالة من الحصر فاندفع قول الابهرى فى تالى هذه الشرطية تفصيل ليس فى مقدمها فلا يعد من استلزام الشئ لنفسه وفى نقيض تاليها تفصيل ليس فى نقيض مقدمها فلا يعد من المصادرة على المطلوب بل هو من الاستدلال من التفصيل على الجملة اهـ ثم انما قال وللامام قريب منه مع ان حاصلهما واحد للاختلاف بينهما فى المقدمات (وما روى لأزيدن على السبعين) أى ومن أدلة مثبتيه على مفهوم العدد ما فى الصحيحين أنه لما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى على عبد الله بن أبى ابن سلول قام عمر فأخذ بثوبه فقال يا رسول الله تصلى عليه وقد نهاك ربك أن تصلى عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما خيرنى الله فقال استغفر لهم أولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيده على السبعين وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد فى تفسيره عن قتادة والطبرى عن عروة مرسلا بلفظ الكتاب فانه صلى الله عليه وسلم فهم ان حكم ما زاد على السبعين خلاف حكمها (وأجيب بأنه) أى ذكر السبعين فى الآية (ليس محل النزاع للعلم بأن ذكرها للمبالغة) فى الكثرة على عادة ذكرهم اياها فى معرض التكثير (واتحاد الحكم) أى وللعلم باتحاد الحكم وهو عدم المغفرة (فى الزائد) عليها وفيها (فكيف يفهم) رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاختلاف) بينها وبين الزائد عليها فى الحكم (فلأزيدن تأليف وعلم أن الاختلاف) أى اختلاف السبعين والزائد عليها فى الحكم (جائز) فى جنس هذا المقام (ان ثبت يجب

ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض النواهى فكذلك الباقى إما قياسا أو لانه لا قائل بالفرق وذكر فى المحصول فى هذه الآية الاخيرة مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما بين كذبهم لما كان فى حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير اليه والذى ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين فى مواضع والموعد المذكور فى كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهرى أوعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد فى الخير وأنشد وانى وان أوعدته أو وعدته لمخلف ابعادى ومنجز موعدى *الدليل الثالث أنهم مكلفون بالنواهى بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال فى المحصول والمنتخب هو احراز المصلحة الحاصلة فى النهى بسبب ترك المنهى عنه وفى الامر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال الجامع بينهما هو الطلب (قوله قيل الانتهاء ممكن) أى اعترض القائلون بالفرق بين الاوامر والنواهى على القياس بأن النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضى الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن

كونه من خصوص المادة وهو قبول دعائه) صلى الله عليه وسلم لا من دلالة اللفظ فعلم مبتدأ و يحجب خبره والحاصل كما قال المصنف انه أجاب بجوابين على تقديرين الاول على تقدير أن السبعين كناية عن السبعين فما زاد وحينئذ يكون حكم الزائد مثل حكم السبعين وذكر أن ذلك معلوم للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره فلم يكن فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انتفاء الحكم عن المسكوت فقوله لأزيدن تأليف لقلوب أقاربهم من المؤمنين باظهار الحدب عليهم و بلوغ الغاية فى طلب المغفرة لهم وان لم يفد ولا يقال فهو حينئذ شغل بما لا يفيد لان نفس الاستغفار تضرع ودعاء وهو فى نفسه مطلوب مع أنه يفيد ماذكرنا من التأليف لانه عبادة والثانى على تقدير أن يراد بالسبعين خصوصها فيعلم أن الاختلاف بين السبعين وما زاد عليها جائز فعلم أنه جائز حتى زاد عليها جاز كونه مستندا الى الاصل من قبول دعائه لا اللفظ اه هذا وقد ذهل جماعة من الاساطين عن رواية هذا الحديث فى الصحيحين وغيرهما فأنكروا صحته بالتصميم فلا يتبعون فيه وفوق كل ذى علم عليم (وقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا فى الشرط فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم) أى ومن أدلة مثبتيه المزيفة على مفهوم الشرط هذا المروى فان عمر و يعلى رضى الله عنهما فهما تقييد قصر الصلاة بحال الخوف وعدم قصرها عند عدم الخوف وأقر النبى صلى الله عليه وسلم عمر على ذلك ولولا افادته ذلك لغة لما كانا ثم هذا مخرج لفظا أكثره فى صحيح مسلم والسنن ومسندى أحمد وأبى يعلى والباقى فيها معنى وفى آخره فاقبلوا صدقته (والجواب) لا نسلم انه لازم فهمهما عدم القصر من التقييد بالخوف اذ من الجائز (جواز بنائهما) العجب من القصر (على الاصل) فى الصلاة قبل السفر الواقع فيه الخوف (وهو الاتمام وانما خولف) الاصل فيها (فى الخوف) بالآية ولهذا ذكراها عند التعجب أى القصر حال الخوف انما ثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق ما هو الاصل فيها من الاتمام قلت الا أن هذا لا يتأتى على قول أصحابنا الاصل فيها القصر والاتمام فى حق المقيم بعارض الاقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية اماما أو منفردا أربعا ان أتى بالقعدة الاولى أساء وان لم يأت بها فسدت صلاته ويشهد لهم ما فى الصحيحين عن عائشة قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين فى الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر لفظ البخارى ويشكل بظاهر الآية وهو الحامل لبعضهم على القول بأن المراد بالقصر فيها قصر الاحوال لا الذات يعنى اباحة الصلاة بالايماء مع تخفيف القراءة والتسبيحات لا أعداد الركعات والحديث ينبو عنه سياقا ونصا والذى سنح للعبد الضعيف غفر الله تعالى له فى الجمع بين ظاهر الكتاب والسنة أن يقال والله سبحانه أعلم لما تقررت الزيادة فى الاقامة كان مظنة أن يكون فى السفر كذلك لان الاصل عدم اختلاف الاقامة والسفر فى الاحكام فأبانت الآية اختلافهما فى هذا الحكم وسمت تقرير الحالة الاولى قصرا نظرا الى ما استقر الحال عليه اقامة وخرج التقييد بالشرط مخرج الغالب لانه الغالب من حالهم وقت نزولها وانما تعجبا لظنهما ثبوت الزيادة فى حق المسافر الغير الخائف بالنظر الى ما هو الاصل من عدم اختلاف المقيم والمسافر فى الاحكام ومن كون الشرط غير خارج مخرج الغالب وكان ترك الزيادة فى السفر مطلقا كما وقعت فى الاقامة مطلقا صدقة من الله وصدقة الله لا ترد فانزاح الاشكال (وان فى القول به تكثير الفائدة) أى ومن أدلة مثبتيه المزيفة عليه مطلقا هذا لاشتماله على النفى عن المسكوت بخلاف عدم القول به لاقتصاره على الحكم للمذكور وما كثرت فائدته راجح على ما ليس كذلك لملاءمته لغرض العقلاء (ونقض) هذا الدليل نقضا اجماليا (بلزوم الدور) والمعترض به الآمدى وحاصله لو صح ما ذكرتم لزم

لان النية فى الامتثال لابد منها ونية الكافر غير معتبرة وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتهاء والامتثال و بطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافيا فى اسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره ان الترك على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد والثانى أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث أن لا يقصد شيأ البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأثيمه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفى ثوابه نظر ومثل هذا لا يكفى فى الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهدته الا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع عن الايمان واذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون الامتثال وحينئذ فيبطل حد [illegible] على الخصم المفصل بالقياس واذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه من أوجه أحدها ما ذكره من بعد وشوأن فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء امكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل [illegible]

ما ذكره من قبل وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع وحاصله ان اتجاه الفرق الذى ان ذكره الخصم دائر مع صحة السؤال الآتى وسيأتى ابطاله الثالث أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقرب

أن تتوقف دلالة اللفظ على المفهوم على تكثير الفائدة وهو يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم أما الاولى فلأن دلالته على النفي تتوقف على وضعه له وهو يتوقف على تكثير الفائدة لانه جعل وضعه له معللا بتكثيرها فيكون علة لوضعه له والمعلول متوقف على علته وأما الثانية فلان تكثير الفائدة انما هو بواسطة دلالة اللفظ على الثبوت للمنطوق والنفي عما عداه فتى لم يدل الا على الثبوت للمنطوق لا غير لم يكن فيه تكثيرها وهذا دور ظاهر (وليس) هذا النقض (بشئ) قادح في صحة الدليل المذكور (لظهور أن الموقوف عليه الدلالة) أى دلالة اللفظ على النفي عن المسكوت (وتعقلها) أى تعقل الواضع كثرة الفائدة (واقعة) في وضع اللفظ للنفي عن المسكوت مع الثبوت للمذكور ثم وضعه لذلك لا حصول كثرة الفائدة المسبب عن الوضع المذكور (وتحققها) أى وحصول كثرة الفائدة في الخارج (هو الموقوف عليها) أى على الدلالة التي هي فرع الوضع المذكور فلا دور لاختلاف جهتي التوقف (بل الجواب) عن النقض المذكور (ما تقدم) من أنه يلزمه اثبات اللغة بالفائدة وهو باطل فالملزوم مثله (وانه لو لم يكن المسكوت مخالفا لزم حصول الطهارة قبل السبع في طهور إناء أحدكم) أى ومن أدلة مثبتيه المزيفة على مفهوم العدد منه أيضا أنه لو لم يكن المسكوت مخالفا للمذكور في حكمه لزم حصول طهارة الاناء الذى ولغ الكلب فيه قبل أن يغسل سبعا فيما في صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة رضى الله عنه مرفوعا طهور اناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب (والتحريم) أى وحصول تحريم نكاح الشخص من لم يقم به موجب من موجبات التحريم عليه اذا اشترك في الرضاع في مدته (قبل الخمس في خمس رضعات يحرمن) أى قبل خمس رضعات فيما في صحيح مسلم وغيره عن عائشة موقوفا عليها كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات يحرمن فتوفى النبي صلى الله عليه وسلم وهي فيما نقرأ من القرآن لانه لا واسطة بين النفي والاثبات والفرض أنه لا يدل على النفي فيكون الثابت الاثبات وهو ماذكرنا (ويلزم تحصيل الحاصل) حينئذ في كليهما لحصول كل من الطهارة والتحريم قبل السبع والخمس وتحصيل الحاصل محال فاثبات السبع الطهارة والخمس التحريم كذلك وهو يناقض النص المفيد لكل من اثبات السبع الطهارة والخمس التحريم (والجواب منع الملازمة) أى لا نسلم انه لو لم يدل اللفظ على النفي عن المسكوت لزم حصول الطهارة والتحريم قبل السبع والخمس فيهما (بل اللازم) فيهما على هذا التقدير (عدم الدلالة على نفي الطهارة والتحريم) قبل وجود السبع والخمس (وانما يلزم ما ذكر) من التحريم قبل الخمس (لو لم يكن الاصل) فيمن قام به هذا الاثر (عدم التحريم) لكن الفرض أن الاصل فيه عدم التحريم (فيبقى) هذا الاصل فيه مستمرا (الى وجود ما علق به) وهو خمس رضعات (ضده) وهو التحريم (وكذا صارت النجاسة متقررة بالدليل فيبقى كذلك) أى انما يلزم طهارة الاناء قبل السبع لو لم يكن الاصل المتقرر له بعد الولوغ فيه النجاسة بدليلها وهو العلم به وان كان الاصل فيه قبل الولوغ الطهارة لكن الاصل المتقرر له انما هو ذلك فتبقى النجاسة مستمرة الى وجود ما علق به وهو الغسل سبعا ضدها وهو الطهارة هذا كله بالنسبة الى الشافعية (وأما الحنفية فالتحريم) بالرضاع لا يتوقف عندهم على خمس بل يثبت (بقليله والطهارة قبله) أى طهارة الاناء الذى ولغ الكلب فيه لا تتوقف على السبع بل تثبت قبل السبع (بالثلاث) على ماذكره الحاكم في اشاراته وهو أيضا مقتضى نقل بعضهم عن أبي حنيفة وجوبها واستحباب الاربعة بعدها وبغلبة ظن زوالها على ماذكره الكرخى فانه قال لا توقيت في غسلها بل العبرة فيه لاكبر الرأى ولو مرة ونقله النووى عن أبي حنيفة وبعضهم عنه وعن أصحابه (وهما) أى وقف

(قوله قيل لا يصح مع الكفر) أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بأن الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطى الفاسد وأما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا تعذر الطلب تعذر الوجوب وأجاب المصنف تبعا للامام بانه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا انهم مأمورون بها لا معنى له الا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان وهذا الجواب مردود من وجهين أحدهما أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فان الخصم يقول لا شك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين إما حالة الكفر أو بعدها ونجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح أن نختار أنه مكلف بايقاع ذلك في زمن الكفر ونجيب عما تقدم من كونه قادرا على ازالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع أى يكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا في الاسلام الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ومنها اذا قتل الحربى مسلما ففي وجوب القود أو الدية خلاف مبني على هذه القاعدة كما

صرح به الرافعي ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه القاعدة أيضا وان كان المشهور
في الفرعين خلاف قضية البناء ومنها اذا (١٣٨) دخل الكافر الحرم وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل
أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل المعالي عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم قال * (الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقي متعلقا به فيكون أمرا بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق) أقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أي سقوط الامر كما صرح به في الحاصل واقتضاه كلام المحصول لان الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أي طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا
بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممتثلا وقد فرضناه ممتثلا وقال بعضهم
أبو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار ان امتثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهي عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت

التحريم بالرضاع على خمس وطهارة الاناء الذي ولغ فيه الكلب على سبع عندهم (منسوخان اجتهادا) منهم (بالترجيح) قال المصنف أي بسبب ترجيح ما عندهم من المعارض فان كل موضع تعارض فيه دليلان فرجح المجتهد أحدهما يلزم بالضرورة القول بمنسوخية الآخر والا كان تركا لدليل صحيح عن الشارع فتأمل اهـ قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له والمعارض الراجح عندهم في طهارة الاناء بالثلاث ما روى ابن عدي عن عطاء عن أبي هريرة مرفوعا اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات مع ما أخرج الدارقطني بسند صحيح عن عطاء موقوفا على أبي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء أهراقه ثم غسله ثلاث مرات ولا يضر رفع الاول قول ابن عدي لم يرفعه غير الكرابيسي والكرابيسي لم أجد له حديثا منكرا غير هذا فقد قال أيضا لم أر به بأسا في الحديث وقال شيخنا الحافظ صدوق فاضل ثم كما قال شيخنا المصنف الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر أما في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب أبي هريرة ذلك قرينة تفيد أن هذا مما أجاده الراوي المضعف وحينئذ فيعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة التقدم عما كان من التشديد في أمر الكلاب أول الامر حتى أمر بقتلها والتشديد في سؤرها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينه معارض كان التقدم له وهذا معنى قول صاحب الهداية والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء وبغلبة الظن من غير اشتراط عدد هذا مع زيادة ثم الظاهر أن ليس الغسل منها تعبديا بل لاجلها فيكون المناط ظن زوالها كما في الطهارة من غيرها من سائر النجاسات الغير المرئيات ووقوع غسل أبي هريرة ثلاثا جاريا مجرى الغالب لا أنه ضربة لازب كما قالوا مثله في حديث المستيقظ والله سبحانه أعلم والمعارض الراجح عندهم في تحريم قليل الرضاع اطلاق الكتاب كقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم والسنة كحديث الصحيحين يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ويقدم اطلاق الكتاب لقطعيته ويحرم من الرضاع لسلامته من القوادح سندا ومتنا بخلاف حديث الخمس فقد قال الطحاوي منكر والقاضي عياض لا حجة فيه لان عائشة أحالت ذلك على انه قرآن وقد ثبت أنه ليس بقرآن ولا تحل القراءة به ولا اثباته في المصحف اذ القرآن لا يثبت بخبر الواحد فسقط التعلق به (أو نقلا) أي أو هما منسوخان نقلا والمفيد للنسخ نقلا بالنسبة الى تعلق طهارة الاناء بغسله سبعا من ولوغ الكلب عمل أبي هريرة على خلافه لانه كما قال شيخنا المصنف رحمه الله تعالى ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه أما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم أن لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا للقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الآخر منسوخا بالضرورة غير أن على تقدير لزوم الثلاث لا يكون الاقتصار على وقوع الثلاث منه جاريا مجرى الغالب بل لانه ضربة لازب بخلافه على غير تقدير لزومها فليتأمل والمفيد للنسخ نقلا بالنسبة الى تعلق التحريم بخمس رضعات ما روى المشايخ عن ابن عباس لما قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم قال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود قال آل أمر الرضاع الى أن قليله وكثيره يحرم وعن ابن عمر أن القليل يحرم ثم تكون هذه الآثار صالحة لنسخ حديث عائشة عندهم وان لم تكافئه في صحة السند ظاهرا لانقطاعه باطنا لما يلزمه من نسخ القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من ثبوت قول الرافضة ذهب كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبته الصحابة وكلاهما باطل معدود بطلانه من ضروريات الدين فتقوى هذه الآثار على نسخه ويقع القطع

بعضهم اوالله سبحانه أعلم ثم اذ كان المذهب عند أصحابنا ماقدمناه (فاللازم حق) أى فجوابهم عن هذين الدليلين أن حصول الطهارة قبل السبع بالثلاث أو بغلبة ظن زوالها والتحريم قبل وجود خمس رضعات حق (فيسقطان) أى الدليلان المذكوران ﴿تنبيه﴾ ولو حول الاستدلال المذكور فى السبع الى الثلاث بعد القول بلزومها عند مشايخنا ليتم على قولهم فالجواب عنه مثل ما أجيب به عن الشافعية فى السبع وتقريره ظاهر مما بيناه ثم غير خاف أن هذين الدليلين بعد ما فيهما انما يتمشيان على قول القائل بأن دليل المفهوم الشرع وقد عرفت أنه خلاف قول الاكثر ثم قد كان الاحسن ذكرهما اولاء قوله وماروى لأزيدن على السبعين لاشتراكهما فى انهما أدلة على مفهوم العدد (واعلم أن المعوّل عليه) من الحجة (فى نفى المفهوم) أى فى عدم القول به عند الحنفية (عدم ما يوجبه) أى القول به (اذ علم أن الاوجه المذكورة لاثباته (لم تفده) أى اثباته (وأيضا الاتفاق على أن المصير اليه) أى الى القول به انما هو (عند عدم فائدة أخرى) سواه لتخصيص ذلك بالذكر (وهى لازمة) أى لكن الفائدة التى ليست اياه لازمة له أبدا فى كل صورة (اذ ثواب الاجتهاد للالحاق) أى لالحاق المسكوت بالمذكور فى حكمه بجامع بينهما ان أمكن (فائدة لازمة) له كما ذكرنا فحينئذ لا تحقق له أصلا كما سلف (والدفع) لهذا (بأن شرطه) أى القول بالمفهوم (عدم المساواة) والرجحان فى المناط ولم يذكرهنا اكتفاء بما تقدم مع ظهوره (فعندها) أى المساواة أو الرجحان ذلك المحل (غير) محل (النزاع) كما تقدم بيانه (ليس بشئ) يقوى على دفعه (لان فائدة الثواب) أى الفائدة التى هى الثواب (تلزم الاجتهاد) السائغ مطلقا كما عرف (أوصل) الاجتهاد المجتهد (الى ظن المساواة) أى مساواة المسكوت فى المعنى المقتضى للحكم فى المذكور فيثبت ذلك الحكم فى المسكوت أيضا (أو) أوصله (الى عدمها) أى المساواة المذكورة (أولا) أى أو لم يوصله الى أحدهما (ثم ينتفى الحكم) للمذكور عن المسكوت على كل من الاخيرين (بالاصل) وانما غايته أن المصيب أكثر أجرا ثم لما كان هنا مظنة أن يقال كيف يتصور الاجتهاد فى كل صورة من صور التخصيص وعدم مساواة المسكوت للمذكور فى المعنى المقتضى لحكمه قد يكون معلوما فى بعض الصور فيمتنع الاجتهاد اذ لا قياس مع انتفائها قدّره مجيبا عنه بقوله (وعدم المساواة ليس لازما بينا لكل تخصيص ليمتنع الاجتهاد لاستكشاف حال المسكوت) لظهور عدمها للسامعه بادئ الرأى فيكون حال المسكوت مكشوفا بدون الاجتهاد حينئذ لكن على هذا أن يقال ان فى تسليم كون عدم المساواة ليس لازما بينا لكل فرد فرد من أفراد التخصيص على سبيل الاستغراق تأملا ثم هذا ما تقدم الوعد بقوله وسيدفع (ولهم) أى وللحنفية كأنهم ذكروا لذكر نفى المفهوم اذ هو يستلزم النافى (غيره) أى هذا المعوّل عليه (أدلة منظور فيها) غالبها فى الحقيقة اعتراضات (منها انتفاؤه) أى المفهوم (فى الخبر نحو فى الشام غنم سائمة) فانه لا يدل على عدم المعلوفة فيها كما هو معلوم من اللغة والعرف قطعا (مع عموم أوجه الاثبات) له فى الخبر كما فى الانشاء فانها متواطئة على أن الملجئ للقول به لزوم عدم الفائدة لتخصيص لولاه وهذا قائم فى الخبر كما فى الانشاء فحيث انتفى فى الخبر انتفى فى الانشاء فانتفى أصلا (وأجيب بوجهين (بالتزامه) أى المفهوم فى الخبر أيضا (الا لدليل) خارجى يدل على عدم ارادته فيه (ومنه) أى ومن الخبر الذى دل الدليل الخارجى على عدم ارادة المفهوم فيه (المثال) المذكور فان العلم محيط بوجود المعلوفة فى الشام (وبالفرق) بين الانشاء والخبر (بأن كون المسكوت فى الخبر غير مخبر عنه) كما هو الحاصل على تقدير عدم القول بالمفهوم فيه (لا يستلزم عدم ثبوت الحكم فى نفس الامر) للمسكوت اذ لا يلزم من عدم الاخبار عن الشئ عدمه فى الخارج لجواز أن يحصل فيه ما لم يخبر عنه قط (بخلاف الامر ونحوه) من الانشاء

النداء والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أوّلا بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغى له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك وأيضا فالامر ضد النهى والنهى لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشئ يحمل على ضده كما يحمل على مثله والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدّى مرة فقد انتهى الاقتضاء وأما النهى فدلوله المنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس فى اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فان أتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الامام وأتباعه فى هذه المسئلة ﴿واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو فى اسقاط القضاء فالجمهور يقولون انه يدل على أنه لا يجب قضؤه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء مع فعله بدليل وجوب المضى فى الحج الفاسد ووجوب قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الآمدى وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصوّبه ابن برهان أيضا كما نقله عنه الاصفهانى فى شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار الى أنه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء

(فانه لا خارج له) أى لا متعلق له وهو النسبة الخارجية (يجرى فيه ذلك الاحتمال) وهو أن يكون المسكوت غير محكوم عليه مع جواز كونه حاصلا في الخارج (فاذا انتفى تعرضه) أى الامر ونحوه (للمسكوت بنفي الحكم عنه) أى عن المسكوت (في نفس الامر ودفع الاول) وهو التزام المفهوم في الخبر (بانه مكابرة والثاني) وهو الفرق المذكور بين الخبر والانشاء (بافادته السكوت عن المسكوت وهو) أى السكوت عن المسكوت (قول النافين) فان حاصل هذا الوجه أن الحكم منتف عن المسكوت لعدم ما يوجبه فيه فعدم ثبوته فيه بناء على عدم وجوبه وهذا تصريح بان النفي غير مضاف الى اللفظ كما هو مذهب النافين ذكره المصنف والدافع القاضي عضد الدين (ومنها) أى الادلة المنظور فيها (لو ثبت المفهوم) أى اعتباره (ثبت التعارض) في حكم المسكوت كثيرا (لثبوت المخالفة كثيرا) لمقتضى المفهوم بثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة فان مقتضى المفهوم حله اذا لم يكن أضعافا مضاعفة وغيره من السمعيات كالاجماع وسنده يثبت حرمته كذلك (وهو) أى التعارض (خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل) فلا يجوز ما يؤدى اليه الا بدليل وما أوجب كثرة التعارض في حكم المسكوت الا اعتبار المفهوم فيجب أن لا يعتبر فان قيل اذا قام الدليل على اعتباره وجب أن لا يبالى بلزوم كثرة التعارض في حكم المسكوت لوجوب العمل بالدليل اذا أدى الى خلاف الاصل قلنا (فان أقيم) الدليل على اعتباره (فبعد صحته) أى الدليل (كان دليلا) على بعده (معارضا) له فلا يثبت وجوب اعتبار ما يؤدى اليه من كثرة المعارضة في حكم المسكوت اذ لا يجوز العمل به مع وجود معارضه وتعقبه المصنف بان ذلك اذا لم يرجح عليه فقال (والحق أن كل دليل يخرج عن الاصل بعد صحته) أى الدليل ويعارضه ما يوافق الاصل (يقدم) المخرج على الموافق (والا لزم مثله في حجية خبر الواحد وغيره) لأن وضع الادلة لذلك لانها لاثبات التكاليف اثباتا ونفيا والتكاليف مطلقا خلاف الأصل (ويدفع) من قبل الحنفية (بان ذلك) أى ترجيح مثبت خلاف الاصل انما هو (عند تساويهما) أى الدليلين (في استلزام المطالب وأدلتكم) على اعتباره (بينا أن شيأ منها لا يستلزم اعتباره) أى المفهوم (ومثله) أى المذكور في مفهوم الصفة من مقبول الادلة كعدم فائدة التقييد لولاه وضعفها ككثير الفائدة على القول به من جانب المثبت ومن الاجوبة عنها من جانب النافي يكون (في الشرط) أى في مفهومه (من الجانبين) المثبت والنافي مع اختصاصه بحديث يعلى (وشرطه) أى مفهوم الشرط (ما تقدم من عدم خروجه) أى المقيد وهو الشرط هنا (مخرج الغالب) كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا كما هو أحد الوجوه (ونحوه) أى هذا الشرط مما لا يتعين معه مفهوم الشرط كالخوف (ويخصه) أى مفهوم الشرط من الادلة المثبتة له على قول مثبتيه (قولهم انه) أى الشرط (سبب للجزاء والجزاء مسبب عنه وانتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب متحدا كان السبب أو متعددا (فعلى اتحاده ظاهر) لامتناع المسبب بدون سببه (وعلى جواز التعدد) أى تعدد السبب كما في المسببات النوعية (الاصل عدم غيره) أى غير السبب المذكور (فاذا انتفى السبب المذكور) انتفى مطلقا) أى مطلق السبب لان غير المذكور وان كان جائزا فالاصل عدمه حتى يثبت وجوده وهذا معنى (ملاحظة للنفي الاصلي ما لم يقم دليل الوجود) أى وجود سبب آخر للجزاء والمعارض عدمه (مع أن الكلام فيما اذا استقصى البحث عن آخر فلم يوجد) آخر (فان احتمال وجوده) أى آخر حينئذ (يضعف فيترجح العدم) أى عدم آخر (والمفهوم ظني لا يؤثر فيه الاحتمال) المرجوح فينتفي المسبب ظاهرا حينئذ وان لم ينتف قطعا كما في الاتحاد وهو كاف في المطلوب وتعقب

الاتيان وقال أبو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمأمور به مستفادة من الاصل ومعناه أن الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلاف الذي ههنا اهـ كلامه واذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب ردا على أبي هاشم لان أبا هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه وتعليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد يدل عليه أيضا ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمأمور به وفيه نظر لان [illegible] اه فعل لا دلالة له [illegible]

شغل ولا على البراءة بل على عدم الضد ينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه
المصنف
الاكثرون كالغزالي وابن برهان والامدي وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب قال ﷺ الكتاب الاول

في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها وهو ينقسم الى أمر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب) أقول قد تقدم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز و يعني به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر و بقولنا للاعجاز الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالانجيل وقولنا بسورة نريد به أن الاعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر والاعجاز هو قصد اظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفا على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء لكن نظر الاصولي في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالبا فلذلك قسمه الى أمر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله وهو ينقسم أي الكتاب العزيز فاطلقه وأراد به قسم الانشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة أيضا كذلك وكأن المصنف استغنى عن ذكره هنا بذكره هنا ولاجل هذا الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب الباب الاول في اللغات والثاني في الاوامر والنواهي والثالث في العموم والخصوص والرابع في المجمل والمبين والخامس في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الامام

المصنف هذا بقوله (ولا يخفى أن هذا رجوع عن أنه) أي مفهوم الشرط (مدلول اللفظ الى اضافته الى انتفاء السبب وهو) أي والقول بانتفاء الحكم عند عدم الشرط لانتفاء سببه هو (قول الحنفية انه) أي انتفاء الحكم عند عدم الشرط (يبقى على عدمه الاصلي في التحقيق والاقرب لهم) أي لمثبته في الاستدلال (اضافته) أي مفهوم الشرط (الى شرطية اللفظ المفادة للاداة) بناء (على أن الشرط ما ينتفي الجزاء بانتفائه فيكون) انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط (مدلولا) لفظيا حينئذ (للاداة والجواب منع كون الشرط سوى ما جعل سببا للجزاء) أي منع كونه غير ما دخل عليه أداة دالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء كان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا كان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غيرهما كان دخلت فأنت طالق (والانتفاء) أي انتفاء الجزاء (للانتفاء) أي لانتفاء الشرط (ليس من مفهومه) أي الشرط (بل) انتفاء الجزاء (لازم لتحققه) أي انتفاء الشرط قد يتخلف عنه كما في قوله تعالى وان خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيأ فلاجرم أن قال (ويجيء الاول) وهو أن انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لعدم دليل ثبوته (و يتحد) قول مثبتيه (بقول الحنفية) ان عدم المشروط عند عدم الشرط هو العدم الاصلي كما قبل التعليق هذا وفي شرح البزدوي مشيرا الى أن التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط عند الشافعي ولا يوجبه عندنا بل عدم الحكم مبقى على العدم الاصلي حينئذ اعلم أن هذا ليس على الاطلاق عنده حتى لو قال ان لم تدخلي الدار فأنت طالق فدخلت لم تطلق عنده ويجوز أن يجاب عنه بانه قائل به غير أنه لم يحكم بالطلاق في مثل هذه الصورة لانه من باب المفهوم و بمثله لا تزول حقوق العباد لاحتياجهم اليها بخلاف حقوق الله فانه مالك لنواصي العباد مطاع على الاطلاق تجب طاعته باقصى ما يمكن فجاز اثبات حقوقه بمثله ولذا لو قال لزيد لا تعتق عبدي الاسود لا يكون أمرا باعتاق عبيده البيض والشقر ونحوهما ومع ان التقييد بالوصف عنده يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه و ينبغي أن يتفرع على مذهبه أنه لو قال لزيد أعتق عبيدي البيض ثم قال أعتق عبيدي السود قبل اعتاقه ان ينعزل عن وكالته الاولى وان قيل بعدم العزل فله وجه أيضا لان الصريح أقوى من المفهوم وفيه نظر من وجه آخر على المذهبين لان الحكم متى علق بأمر مساو له كان علة أو لم يكن كزنا المحصن مع الرجم أو كالرجم مع احصان الزاني أو بالابدال كجواز التيمم مع فقد الماء فان المعلقات فيها دائرة مع المعلق به وجودا وعدما بالاتفاق فلا بد من تحرير موضع الخلاف فاذن الواجب أن يقول الحكم متى علق بأمر ابتداء بصلة الشرط ولم يكن ذلك الامر مساويا له ولا شرطا عقليا كالعلم للارادة أو يكون المعلق من العبادات البدنية فانه لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه ولا ينعقد المعلق حال كونه معلقا علة مجوزة للحكم عندنا وعند الشافعي يدل نفيه على نفيه و ينعقد علة مجوزة (وفائدة الخلاف أن النفي) أي نفي الحكم عن غير المشروط (حكم شرعي عنده) أي الشافعي لانه من مدلول الدليل اللفظي المذكور (وعدم أصلي عندهم) أي الحنفية لعدم تعرض الدليل المذكور اليه لا لنفي ولا لاثبات (فيخص وأحل لكم ما وراء ذلكم بمفهوم ومن لم يستطع الآية وان لم يشترط الاتصال كقوله ولا ينسخ على قولنا اذا تأخر نسخ خرده له) أي يتفرع على هذه الفائدة أنه لا يكون عندنا عموم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم مخصوصا بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم وان تنزلنا الى أن اتصال المخصص بالمخصص ليس بشرط في التخصيص كما هو قول الشافعي ولا منسوخا به على قولنا في المخصص

المتراخى انه ناسخ لما تقدمه فى القدر المعارض له فى مقتضاه لان عدم جواز نكاح الامة مع القدرة على طول الحرة عدم أصلى وحل نكاح من عدا المحرمات من النساء المتناول للامة حالة القدرة على طول الحرة حكم ثبوتى شرعى ومعلوم أن العدم الاصلى لا يصلح مخصصا ولا ناسخا فيجوز عندنا نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة عملا بالعموم المذكور وانه يكون عند الشافعى رحمه الله تعالى عموم الآية الاولى مخصوصا بمفهوم الآية الثانية لانه حكم شرعى بطريق المفهوم كما أن الاول حكم شرعى بطريق المنطوق ويجوز عنده نكاح الامة مع القدرة على طول الحرة وان كانت كتابية بناء على أن ذكر المؤمنات للتشريف لا للشرط كما فى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات الآية فان المسلمة والكتابية فى عدم وجوب العدة فى الطلاق قبل الدخول سواء (وما قيل من بناء الخلاف) فى أن مفهوم الشرط وهو الانتفاء عند الانتفاء هل هو من مدلول اللفظ أم لا أنه كما زعمه صاحب البديع عزوا الى فخر الاسلام بناء (على أن الشرط مانع من انعقاد السبب) موجبا للحكم قبل وجود الشرط عندنا لا مانع من الحكم فقط (فعدم الحكم) عند عدم الشرط ثابت (بالاصل عندنا) وهو عدم سببه لا بعدم الشرط لان عدم الحكم لما كان متحققا قبل التعليق وكان الشرط مانعا من انعقاد سببه استمر العدم الاصلى على حاله لعدم ما يزيله الى زمان وجود سببه عند وجود شرطه فان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فيكون عدم الحكم مضافا الى عدم سببه لا الى عدم الشرط (ومن الحكم عنده) أى ومانع من الحكم عند الشافعى (بانتفاء شرطه) أى الحكم لا مانع من انعقاد السبب لان المعلق بالشرط مثل أنت طالق سبب شرعى للطلاق ولهذا يقع به لولا التعليق واذا كان سببا شرعيا له وجب ترتبه عليه فى الحال كما هو الاصل فى السبب فاذا لم يترتب عليه فى الحال بواسطة التعليق ظهر أن تأثير تعليقه فى تأخير حكمه الى زمان وجود الشرط لا فى منع انعقاده بعد وجوده حسا كالتأجيل فانه مؤخر للمطالبة بالثمن الى حين الاجل لا مانع سببه عن الانعقاد وهو وجوب الدين ولهذا لو أداه قبل الاجل صح وكشرط الخيار فى البيع فان تأثيره فى تأخير حكم البيع وهو الملك الى زمان وجود الشرط لا فى منع انعقاد البيع سببا له بالاتفاق وكالاضافة فى الطلاق المضاف نحو هى طالق يوم يقدم فلان فانها مانعة من الحكم دون انعقاد السبب أيضا فيكون عدم الحكم فيما نحن فيه مضافا الى عدم الشرط لا الى العدم الاصلى الذى هو عدم السبب وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل بحبل من السقف يوجب وجوده فى الهواء ويمنع وصوله الى الارض ولا يؤثر فى ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط فكذا التعليق اذا دخل على علة شرعية لا يمنع من انعقادها وانما يمنع من حكمها الا غير حتى اذا وجد الشرط ترتب عليها حكمها كالقنديل اذا انقطع الحبل انجذب الى الاسفل وعمل الثقل عمله وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز أن يتعلق بالمانع الحكمى وهو الشرط وسيجىء وجه قول أصحابنا والجواب عن هذا مفصلا (وانبنى عليه) أى على هذا المبنى المختلف فيه الخلاف الآتى فى الفروع الآتية فانبنى على أصلنا (صحة تعليق الطلاق والعتاق بالملك) أى بملك النكاح فى الطلاق وبملك الرقبة فى العتاق (عندنا) حتى لو قال لاجنبية ان تزوجتك فأنت طالق ولأمة الغير ان ملكتك فأنت حرة فتزوج الاجنبية وملك الامة طلقت وعتقت (وعدمه عنده) أى وانبنى على أصل الشافعى عدم اعتبار هذا التعليق فيهما عند الشافعى حتى لا تطلق بمجرد تزوجه بها ولا تعتق بمجرد ملكه اياها وايضاح الوجه فيه أما بالنسبة اليه فلأن الفرض عنده انعقاد السبب فى الحال حالة التعليق مع تأخير الحكم فيشترط قيام الملك حينئذ لان السبب لا يتحقق بدون محله والملك غير قائم حالتئذ فلا انعقاد للسبب

حينئذ

في المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الابواب على بعض وأخذه رحمه الله من أبى الحسين البصرى فانى رأيته مذكورا فى شرح العمد له وحاصله أنه انما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة القولية انما يمكن بواسطة معرفتها وانما قدم باب الاوامر والنواهى على الثلاثة الباقية لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهى تقسيم له باعتبار ذاته الى أنواعها وتقسيمه الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس فقدمنا ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض وانما قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لان النظر فى العموم والخصوص نظر فى متعلق الامر والنهى والنظر فى المجمل والمبين نظر فى كيفية دلالة الامر والنهى على ذلك المتعلق ولا شك أن متعلق الشئ متقدم على النسبة العارضة بين الشئ ومتعلقه وانما قدم باب المجمل والمبين على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة وذكر المصنف فى الباب الاول تسعة فصول قال (الباب الاول فى اللغات وفيه فصول الفصل الاول فى الوضع لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال لعمومه وأيسر لان للحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى وضع بازاء المعانى الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة والا فيدور) أقول اللغات عبارة عن

حينئذ فكان هـذا لغوا كقوله لاجنبية ان دخلت الدار فأنت طالق ولامة الغير ان دخلت الدار فأنت حرة ثم وجد الشرط في الملك وأما بالنسبة الينا فلان الفرض عندنا عدم انعقاد السبب بالتعليق فلم يشترط الملك الذي هو المحل بل كان قبل الشرط عينا ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة ثم الملك انما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق حال وجود الشرط لا قبله والملك حال وجود الشرط هنا متيقن فاذا صح التعليق فيما هو حاصل حالة التعليق غير ثابت يقينا حال وجود الشرط بل ظاهر بالاستصحاب ففيما هو ثابت يقينا حالة وجود الشرط أولى وهذا معنى قوله (بل الصحة) أي صحة تعليقهما بالملك (أولى منها) أي من صحة تعليقهما (حالة قيامه) أي الملك بأمر على خطر الوجود (للتيقن بوجود المحل عند الشرط) في هذا دون غيره (وكذا) انبنى على هذا المبنى المختلف فيه الاختلاف في حكم هـذا الفرع وهو (تعجيل المنذور المعلق) بشرط قبل الشرط كان شفى الله مريضي فلله علي أن أتصدق بدرهم فقلنا (يمتنع عندنا) التعجيل به (خلافا له) أي للشافعي حتى لو تصدق بدرهم عن نذره قبل شفائه ثم شفي وجب عليه التصدق به حينئذ عندنا لانه على أصلنا يكون أداء قبل وجود السبب وهو غير جائز ولا يجب عليه التصدق به عند الشافعي لانه على أصله يكون أداء بعد وجود السبب وهو جائز ﴿تنبيه﴾ ثم هكذا وقع ذكر هذا الخلاف في حكم هـذا الفرع للبزدوي وغيره وقيده غير ما شارح من جهته بالنذر المالي كشأنا الاتفاق على أنه في البدني كالصلاة والصوم لا يجوز التعجيل فيه قبل وجود الشرط كما وقع له هـذا التفصيل في الكفارة قبل الحنث ويذكر وجهه ثمة ان شاء الله تعالى وهو شاهد بصحته هنا وعلى هـذا ينبغي أن يقال خلافا له في المالي ثم غير خاف أن ما قيل مبتدأ خبره (غلط لان ما يدعيه الشافعي سببا ينتفي الحكم بانتفائه في الخلافية) التي هي هل يدل انتفاء الشرط على انتفاء الحكم دلالة لفظية أم لا فقلنا لا وقال نعم انما هو (معنى لفظ الشرط) وهو ما ينتفي الجزاء بانتفائه كما تقدم في بيان ما هو الاقرب لهم (لا الجزاء والخلاف المشار اليه) في أن الشرط مانع من انعقاد السبب كقولنا أو من الحكم فقط كقوله (هو أن اللفظ الذي يثبت سببيته شرعا لحكم اذا جعل جزاء لشرط) أي لما دخل عليه أداة دالة على سببية الاول ومسببية الثاني (هل يسلبه) أي الجعل المذكور اللفظ المذكور (سببيته لذلك الحكم قبل وجود الشرط) فقلنا نعم وقال لا فأين أحدهما من الآخر وهـذا (كأنت طالق وحرة جعل) كل منهما شرعا (سببا لزوال الملك) أي ملك النكاح والرقبة ولولا السياق والسباق لفسرناه بملك النكاح فقط جاعلين أنت طالق سبب زواله بطريق الصراحة وأنت حرة سبب زواله بطريق الكناية (فاذا دخل الشرط) عليهما كان دخلت (منع) دخوله عليهما (الحكم) وهو زوال الملك لا غير من الوجود الى وجود الشرط (عنده) أي الشافعي لا انعقاد السبب من السببية حالتئذ (وعندنا منع سببيته) أي كونه سببا حينئذ الى حين وجود الشرط قصدا وحكمه الى وقتئذ أيضا تبعا (فتفرعت الخلافيات) المذكورة على هـذين الاصلين كما بينا وجه تفريعها عليهما قال المصنف وظهر أن محل كلام الشافعي أعم من كون المعلق مما اعتبر سببا لحكم شرعا كان دخلت الدار فأنت طالق أولا بل هو نفس الحكم الخبري كاذا نودي للصلاة فاسعوا فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو غيره كاذا جاء فأكرمه يفيد نفي اكرامه ان لم يجئ فكيف يبنى ما هو أوسع دائرة على ما هو بعض صوره ألا يرى أنه لا يتصور أن يبتنى على ما ذكر ما اذا كان المعلق نفس الحكم اه وظهر أيضا أن محل كلام أصحابنا من أن عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط لفظا بل هو باق على عدمه الاصلي ما لم يقم عليه دليل أعم من كون المعلق مما اعتبر سببا لحكم شرعا كان دخلت فأنت حرة أم لا وكأنه لم يفصح عن هـذا كما أفصح في محل

الالفاظ الموضوعة للمعاني فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هـذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به ستة أشياء أحدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع له والرابع فائدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة الموضوع وذكرها المصنف في هـذا الفصل على هـذا الترتيب الاول سبب الوضع وأشار اليه بقوله لما مست الحاجة أي اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من أبناء جنسه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هـذه الاشياء فضلا عن استعمالها لان كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم يتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى وضع شيء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعا للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ الى قوله وضع) شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف إما باللفظ أو بالاشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعمومه من حيث انه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالباري سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضا وضع مثال

كلام الشافعي اكتفاء به لانه مقابله والمدلول لايجوز أن يكون أعم من الدليل وأيضا هذا أمر لغوي فلا يتوقف اعتباره من حيث هو كذلك على تصرف لفظي من حيث يوجب أمرا شرعيا هو كذا أم لا على انه ليس في كلام فخر الاسلام مايفيد كون أحدهما مبني الآخر فليراجع ثم لما كان يظهر أن الخلاف في أن التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه كما هو قول الشافعي أو يبقى الحكم على العدم الاصلي قبله كما هو قول أصحابنا مبني كما ذكره صدر الشريعة على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط والمشروط يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيده بتقدير معين وأعدمه على غيره فيكون له تأثير في العدم وأصحابنا اعتبروا المشروط مع الشرط فهما كلام واحد يوجب الحكم على تقدير وساكت عن غيره ولزم من هذا أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده كما لو لم يكن معلقا وانما التعليق أخر حكمه الى زمان وجود الشرط وانه لم ينعقد سببا عندنا الا عند وجود الشرط أشار المصنف اليه بقوله (وانما يتفرعان) أي هذان القولان (معا على الخلاف في اعتبار الجزاء من التركيب الشرطي مفيدا حكمه) أي حال كون الجزاء مفيدا حكم نفسه (على عموم التقادير) الممكنة له من زمان ومكان وغيرهما (خصصه) أي عموم التقادير (الشرط باخراج ماسوى ماتضمنه) حكم الجزاء من عموم التقادير الثابت له قبل ذلك (عن ثبوت الحكم) الكائن له حال كونه (معه) أي مع الشرط وملخصه أن الشرط قصر عموم التقادير التي لحكم الجزاء على بعضها وهو ماقيد منها بالشرط فصار التركيب الشرطي دالا على حكم الجزاء المقيد بما اشتمل عليه من الشرط وعلى عدم حكمه بالنسبة الى ماسواه (فيكون النفي) أي نفي حكم الجزاء عند عدم الشرط (مضافا اليه) أي الشرط (لانه) أي الشرط (دليل التخصيص) فيكون كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما ويكون الشرط مانعا من حكم الجزاء الى حين الشرط لامن انعقاده سببا وهذا ظاهر ماذهب اليه السكاكي كما ذكره المحقق الشريف لا أهل العربية كما ذكره المحقق التفتازاني من أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية أو غير مفيد حكما في هذه الحالة فضلا عن الحكم على عموم التقادير بل انما مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء منه كما صرح بمعنى هذا وعن ذهب اليه بقوله (وأهل النظر يمنعون افادته شيأ) أي افادة جزء الشرط فائدة تامة (حال وقوعه) جزاء الشرط بدونه (بل هو) أي الجزاء (حينئذ) أي حين وقوعه جزاء للشرط في كونه غير مفيد فائدة تامة بدونه (كزاي زيد) من زيد حال كونه (جزء الكلام المفيد) وان كان الزاي من زيد ليس له معنى أصلا بخلاف الجزاء (فضلا عن ايجابه على عموم التقادير) أي عن أن يكون موجبا الحكم على عموم التقادير حتى يكون تخصيصا وقصرا له على بعضها (والمجموع) أي بل مجموع الشرط والجزاء عندهم (يفيد حكما مقيدا بالشرط فانما دلالته) أي المجموع (على الوجود) أي وجود الحكم (عند وجوده) أي الشرط ليس إلا (فاذا لم يوجد) الشرط (بقي ماقيد وجوده) من الحكم (بوجوده) أي الشرط مستمرا (على عدمه الاصلي) الكائن له قبل ذلك لعدم دليل ثبوته لا أنه حكم شرعي مستفاد من النظم فمال الشافعي الى الاول وأصحابنا الى الثاني وهو الصحيح لانه كما قال المحقق الشريف لو كان معنى ان ضربني زيد ضربته أضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد أعني وقت ضربه ايالم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك ضرب في غير ذلك الوقت أولم يوجد وذلك

لدقائق العلوم ولا للباري سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الامام ولان المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعي لانه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك انما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند اخراجه واخراجه ضروري فصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضا وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضا ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليله بالعموم يبطله لان كل ماصح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك (قوله بازاء المعاني الذهنية) هذا هو الثالث من الاقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع للشئ فرع عن تصوره فلابد من استحضار صورة الانسان مثلا في الذهن عند ارادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا اطلاق اللفظ دائرا مع المعاني الذهنية دون الخارجية بيانه أنا اذا شاهدنا شيأ وظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دنونا منه وظنناه شجرا أطلقنا لفظ الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشرا أطلقنا لفظ البشر عليه فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهني وأجاب في التحصيل

باطل

باطل قطعا لانه اذا لم يضر بك ولم تضر به وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واذا وقع الجزاء انشاء كان جاءك زيد فأكرمه كان مؤولا أى ان جاءك فأنت مأمور باكرامه أو يستحق هو أن تؤمر باكرامه على قياس تأويله اذا وقع خبرا للمبتدإ يظهر ذلك كله لمن تأمل أو ألقى السمع وهو شهيد ثم تقدم منع كون الانتفاء للانتفاء ووجه كونه مؤخرا للحكم فقط ووعد رده وسيحصل الوفاء به قريبا ان شاء الله تعالى ثم لما نظم كثير كفخر الاسلام وصدر الشريعة جواز تعجيل كفارة اليمين بالمال من عتق رقبة أو اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم قبل الحنث عند الشافعي مع ابطاله تعليق الطلاق والعتاق بالملك وتجويزه تعجيل النذر المعلق تفريعا على ما تقرر من أن السبب عنده ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط فى تأخير حكمه الى زمان وجوده لا غير ولم يكن ذلك بالظاهر لم يذكره المصنف ثمة وذكرهما مقرونا باعتذار لهم فيه ثم بالتعقب له فقال (وأما تفريع تعجيل الكفارة المالية) أى جواز تعجيلها لليمين (قبل الحنث) عند الشافعي على ما تقدم من أصله كما فعلوه (فقيل) لانه مبناه (باعتبار المعنى) لانه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث (ولا يخفى ما فيه) فان سائر التكاليف المنوطة بأسبابها يتأتى فيها مثل هذا ولا قائل بأنها من هذا القبيل فالوجه عدم ذكره من أفراده ثم انما قيدها بالمالية لموافقة جديدة على أن البدنية وهى الصوم قبل الحنث لا يجوز وفرق له بينهما بأن تأثير الشرط فى تأخير وجوب الاداء والحق المالى لله تعالى ينفصل وجوب أدائه عن نفس وجوبه لتغاير المال والفعل فجاز اتصاف المال بنفس الوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل الا بعد الحنث كما فى الحق المالى للعبد بخلاف الحق البدنى لله فانه لا ينفصل وجوب أدائه عن نفس وجوبه بل نفس وجوبه وجوب أدائه فلو تأخر وجوب أدائه هنا انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء لانه أداء قبل الوجوب حينئذ ومن ثمة جاز تعجيل الزكاة قبل الحول ولم يجز تعجيل الصلاة قبل الوقت (والاوجه خلاف قوله) أى الشافعي فى هذه المسئلة وهو قولنا (لعقلية سببية الحنث) لكفارة اليمين (لا اليمين) أى دون عقلية سببية اليمين لها لان الكفارة فى التحقيق لستر ما وقع من الاخلال بتوفير ما يجب لاسم الله تعالى وتلافيه وهذا انما يكون عن الحنث لا عن اليمين من حيث هى وأيضا أقل ما فى السبب أن يكون مفضيا الى المسبب واليمين ليست كذلك لانها مانعة من عدم المحلوف عليه فكيف تكون مفضية اليه (وان أضيفت) الكفارة (اليه) أى الحالف (فى النص) أى قوله ذلك كفارة أيمانكم فانها من اضافة الحكم الى شرطه توسعا (كاضافة صدقة الفطر) أى الاضافة التى فى صدقة الفطر (عندنا) فان عندنا الفطر شرطها وسببها رأس يمونه ويلى عليه كما يأتى فى موضعه على أنه لو سلم أن اليمين سببها فالحنث شرط وجوبها للقطع بأنها لا تجب قبله والا وجبت بمجرد اليمين والمشروط لا يوجد قبل شرطه فلا تقع واجبة قبله فلا يسقط الوجوب قبل ثبوته ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجبا وما وقع من الشرع بخلافه كالزكاة يقتصر على مورده ولا يلحق به غيره والفرق بين المالى والبدنى ساقط لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره المرء بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة الله تعالى باذنه والمال آلة يتأدى به الواجب كمنافع البدن فيكون المالى كالبدنى فى أن المقصود بالوجوب الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا على أن وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى أيضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز اتفاقا وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع ثم نقول (ووجهه) أى ما ذهبنا اليه من أن الشرط مانع من انعقاد سببية ما علق عليه لحكمه (أولا أن السبب) للحكم هو (المفضى الى الحكم) والطريق المؤدى اليه (والتعليق) أى وتعليق الجزاء

عن هذا بأنه اتحاد مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا فان حصول المعنى فى الخارج والذهن من الاوصاف الزائدة على المعنى واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد الا فى الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسئلة قد أهملها الآمدى وابن الحاجب (قوله ليفيد النسب) شرع يتكلم فى فائدة الوضع وهو الرابع من الاقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما ولافادة معانى المركبات من قيام أو قعود فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالالفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لانه يلزم الدور وذلك لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعانى متقدما على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعانى من الوضع لكان العلم بها متأخرا عن العلم بالوضع وهو دور فان قيل هذا بعينه قائم فى المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا بعد العلم بكونه موضوعا لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور وأجاب فى المحصول بأنا لا نسلم أن افادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعا

المفروض سببيته فى نفسه لحكم بشرط (مانع من الافضاء) أى افضائه الى حكمه قبل وجود الشرط (لمنعه) أى التعليق (من المحل) أى وصول المعلق الى محله وهو وقوع حكمه فى الحال (والاسباب الشرعية لا تصير قبل الوصول الى المحل أسبابا) لعدم الافضاء كما لا تكون قبل تمامها أسبابا كمجرد ايجاب البيع فيما علكه فانه لا يكون سببا لملك الغير ذلك المبيع (فضعف قوله) أى الشافعى (السبب) لوقوع الطلاق فى ان دخلت فأنت طالق (أنت طالق والشرط) الذى هو ان دخلت (لم يعدمه) أى كونه سببا (فانما أخر) الشرط (الحكم) أى حكم السبب لانه قد ظهر أن سبب الحكم ما يكون مفضيا اليه والشرط هنا قد حال بينهما فلم يكن سببا (وأورد) علينا اذا كان مثلا ان دخلت مانعا من وصول أنت طالق الى محله ما لم يوجد الدخول (فيجب أن يلغو) أنت طالق فيه فلا يقع وان دخلت (كالاجنبية) أى كما لو قاله منجزا الاجنبية بجامع عدم الوصول الى المحل فيهما (وأجيب لو لم يرج) الوصول الى المحل بأن علق بشرط لا يرجى الوقوف عليه (لغا كطالق ان شاء الله) فان مشيئته تعالى فيما لا يعلم وقوعه لا علم للعباد بتعلقها به فنحن قائلون بالموجب فى هذا (وغيره) وهو ما كان مرجو الوصول الى محله (بعرضية السببية) لحكمه فى المستقبل بوجود شرطه (فلا يلغى تصحيحا) له بسبب هذه الصلاحية كشطر البيع فانه لما كان بعرضية أن يصير سببا بوجود الشطر الآخر فى المجلس لم يلغ ما دام ذلك مرجوا له (وثانيا) أى ووجه قولنا ثانيا ان السبب اذا علق بالشرط (توقف على الشرط) ضرورة (فصار) السبب المعلق به (كجزء سبب) لما مر وجزء السبب لا يكون سببا ومن هنا زعم بعض الشافعية أن التعليق صير المجموع من الشرط وما كان سببا مستقلا قبله سببا عندنا ورده الشيخ سراج الدين الهندى لان الشرط ما عنده وجود الشئ ولا يكون مؤثرا والسبب ما به الشئ ويكون مؤثرا فلا يصير الشرط جزأ للسبب لتنافى موجبهما وهذا (بخلاف) ما ألحق الشافعى التعليق به من (البيع المؤجل) فيه الثمن (وبشرط الخيار والمضاف كطالق غدا) فان كلا منهما (سبب فى الحال) أما فى البيع المؤجل فيه الثمن (لان الاجل دخوله على الثمن) ليفيد تأخير المطالبة به قبل الاجل (لا) على (البيع) فلا معنى لمنعه من الانعقاد ولا لحكمه الذى هو ثبوت الملك فى المبيع وثبوت الدين فى الذمة عن الثبوت اذ لا وجه لتأثير الشئ فيما لم يدخل عليه وأما البيع بشرط الخيار على الاختلاف فى كمية مدته فسلم أن الشرط فيه داخل على الحكم فقط لكن لامر اقتضى ذلك لم يوجد هنا كما أشار اليه قوله (والخيار) أى شرعيته نصا فى البيع ثابت (بخلاف القياس لدفع الغبن) أى النقص المتوهم فيه باستيفاء النظر والتروى فى اختيار ما هو الاصلح فى زمانه كما هو المعنى المعقول من شرعيته اجماعا وان اختلف فى أقصى مدته وانما كان على خلاف القياس (لان اثبات ملك المال) الذى هو البيع (لا يحتمل الخطر) أى التعليق بما بين أن يكون وأن لا يكون (لصيرورته قمارا) وهو حرام ثم حيث شرع وكان المعنى المعقول من شرعيته التمكن من دفع الغبن الواقع فيه (فاكتفى باعتباره) أى الشرط (فى الحكم) أى حكم البيع وهو لزومه ابتداء ولم يعتبر فى السبب الذى هو البيع أيضا فينعقد البيع بشرط الخيار سببا ويتراخى الحكم الى سقوطه لحصول المقصود من التمكن من الرد بدون رضا صاحبه بهذا القدر لان الضرورة متى أمكن دفعها بأيسر الامرين لا يصار الى أعلاهما والشافعى موافقنا على هذا فانه قال والاصل فى بيع الخيار أنه فاسد ولكن لما شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المصراة خيار ثلاث فى البيع وروى أنه جعل لحبان بن منقذ خيار ثلاث فيما ابتاع انتهينا الى ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اه هذا تحقيق أحد الجوابين عن هذا (والحق أنه) أى انعقاد البيع بالخيار سببا فى الحال مع تأخر الحكم الى سقوطه (مقتضى اللفظ لان الشرط يعلق

له بل على العلم بكون الالفاظ المفردة موضوعة للمعانى المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعانى المخصوصة وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسئلة أيضا قال (ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ما أنزل الله بها من سلطان واختلاف ألسنتكم وألوانكم ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتيج فى تعليمها الى اصطلاح آخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع وأجيب بأن الاسماء سمات الاشياء وخصائصها أو ما سبق وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر) أقول شرع فى القسم الخامس وهو الواضع فيقول ذهب عباد بن سليمان الصيمرى المعتزلى الى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية هكذا نقله عنه فى المحصول ومقتضى كلام الآمدى فى النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة وان شرطناها لكن لابد من الوضع واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا من غير مرجح والجواب أنه يختص بارادة الواضع أو بخطوره بالبال ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى ولكان كل انسان يهتدى الى كل لغة ولكان الوضع لضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض اذا تقرر ابطال مذهب عباد وانه لابد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لانه يحتمل أن يكون الجميـ

لتعليق

لتعليق مابعده) أى مايذكر بعد لفظ على بماقبله (فقط فآتيك على أن تأتينى المعلق اتيان المخاطب) على اتيان المتكلم بخلاف الشرط بان وأخواتها كماترى فى آتيك ان أتيتنى فان المعلق اتيان المتكلم على اتيان المخاطب واذ كان كذلك (فبعتك على أنى) أو أنك أو أننا (بالخيار أى فى الفسخ فهو) أى الفسخ (المعلق والبيع منجز فتعلق الحكم) الذى هو اللزوم وثبوت الملك (دفعا للضرر) عمن له الخيار (لو تصرف) من ليس له الخيار دون السبب الذى هو البيع لخلوه عن الموجب لتعلقه فلا حاجة الى التوجيه المذكور وهذا هو الجواب الثانى ثم ماتقدم من أن البيع لايحتمل التعليق لماذكرنا (بخلاف الطلاق والعتاق فان كلا (اسقاط محض يحتمله) أى الشرط لعدم أدائه الى القمار فيعمل فيه بالاصل وهو أن يكون داخلا على السبب فلا يتأخر حكمه عنه و يكون تعليقا من كل وجه كما هو الكامل اذ الاصل الكمال والنقصان لعارض ولاعارض هنا (وان كان العتاق اثباتا لكنه ليس اثباتا للملك المال) بل اثبات قوة شرعية هى قدرة على تصرفات شرعية من الولايات كالشهادة والقضاء وانكاح نفسه وابنته الممنوع منها بالرق فلا يكون دخول الشرط عليه مؤديا الى القمار (فبطل ايراد أنه اثبات أيضا) كما فى التلويح ليترتب عليه عدم صحة دخول الشرط عليه فلا يلحق البيع بالخيار بهما فى أن الشرط داخل عليهما ثم هنا أمران يحسن التنبه لهما * الاول منعهم صحة تعليق ماهو اثبات ملك المال لشبهه بالقمار بمافيه من الخطر فعلل الشبه به فى البيع بالخيار بدخوله على الحكم فقط تعقبه المصنف فى فتح القدير بلقائل أن يقول القمار ماحرم لمعنى الخطر بل باعتبار تعليق الملك بمالم يضعه الشارع سببا للملك فان الشارع لم يضع ظهور العدد الفلانى فى ورقة مثلا للملك والخطر طرد فى ذلك لا أثر له نعم يتجه أن يقال اعتبرناه فى الحكم تعليلا لخلاف الاصل اهـ وأقول ولقائل أن يقول سلمنا أن القمار حرم لكون الشارع لم يضعه سببا للملك لكن الظاهر انه ليس بأمر تعبدى محض بل لاشتماله على أمر معقول يصلح مناطا للتحريم فاذ لم يظهر أنه الخطر فلعله مافيه من اذهاب المال لافى مقابلة غرض صحيح عند العقلاء وتملكه على صاحبه كذلك ثم كون الخطر فيه أمرا طرديا لايمنع ثبوته علة لفساد مادخل عليه فى باب اثبات ملك المال بالنظر الى النهى عن أمور أخرى اشتمل عليها وخيل فيها عليته للتحريم كالنهى عن بيع الملامسة والمنابذة والحصاة وقد صرح المصنف بذلك فى الكلام على النهى عنها فقال ومعنى النهى كل من الجهالة وتعليق التمليك بالخطر فانه فى معنى اذا وقع حجرى على ثوب فقد بعته منك أو بعتنيه بكذا اهـ غير انه ظهر أن منع التعليق فى اثبات ملك المال كالبيع لمافيه من احتمال الخطر المفضى الى الفساد شرعا لا الى القمار كما قالوه والظاهر ان بحث المصنف انما هو فى مجرد دعوى كون احتماله الخطر مفضيا الى القمار ليس غير والله تعالى أعلم * الثانى أن المفسر باثبات القوة الشرعية انما هو الاعتاق وهو المذكور فى التلويح واما العتق والعتاق فانهما مفسران بخلوص حكمى عما كان ثابتا فيه بالرق و يلزمه ثبوت قوة شرعية لقدرته بسبب هذا على مالم يقدر عليه نعم هذا يقال انه القوة الشرعية الا أن بعض المشايخ تسامحوا باطلاق العتاق موضع الاعتاق وأجروا عليه ماهو بالحقيقة للاعتاق لزوما ولازما من انه اسقاط واثبات لظهور المراد فى هذا المقام فوافقهم المصنف على ذلك واما الاضافة فسلم كونها غير مانعة كون المضاف سببا فى الحال لكن لايصح الحاق التعليق بها فى ذلك لان الغرض منه امتناع المتكلم أو غيره من مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء لانه كما قال (والتعليق يمين وهى) أى اليمين تعقد (ابرا لاعدام موجب المعلق) لا لوجوده (فلا يفضى الى الحكم) أى فلا يصل المعلق بالتعليق الى الحكم قبل وجود المعلق عليه لاستحالة أن يكون مانع الشئ طريقا اليه كما تراه ظاهرا فى ان دخلت الدار فأنت طالق (أما الاضافة

توقيفية وأن تكون اصطلاحية وأن يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب التوقف وهذا مذهب القاضى والامام وأتباعه ومنهم المصنف ونقله فى المنتخب عن الجمهور وفى الحاصل عن المحققين وفى المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين * والمذهب الثانى أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف أى علمنا اياها وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى واختاره ابن الحاجب والامام فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما ستعرفه قال الآمدى ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضى وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الاشعرى لظهور أدلته واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فأما المنقول فثلاثة * الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من الله تعالى وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم والمراد بالاسماء انما هو الالفاظ الموضوعة بازاء المعانى وذلك يشمل الافعال والحروف والاسماء المصطلح عليها لان الاسم سمى بذلك لانه سمة أى علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك وأما تخصيص الاسم ببعض الاقسام فانه عرف النحويين واللغويين سلمنا أن الاسم بحسب اللغة مختص بهذا القسم لكن التكلم بالاسماء وحدها متعذر سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقى اذ لاقائل بالفرق * الثانى

ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواما على تسميتهم لبعض الاشياء من غير توقيف فقال ان هى الا اسماء سميتموها فثبت التوقيف فى البعض المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته فى الباقى والا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزله * الثالث قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الالسنة وجعله آية وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازا كما فى قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها وأما المعقول فأمران * أحدهما أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع فى تعلمها لغيره الى اصطلاح آخر بينهما ثم ان ذلك الطريق أيضا لا يفيد لذاته فلا بد له من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل * واعلم أن هذا التقرير هو الصواب وهو كما أتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره فى المحصول على وجه آخر فنقلوه الى ههنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعرى وانما يبطل به مذهب أبى هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك * الثانى من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها اذ لا حجر فى الاصطلاح وجواز التغيير يؤدى الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التى

في شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعانى المعهودة الآن

والمثبوت حكم السبب فى وقته) أى لتعيين زمان وقوعه (لا لمنعه) أى الحكم من الوقوع فالغرض من أنت حر يوم الجمعة تعيين يوم الجمعة لوقوع الحرية فيه لا منعها من الوقوع (فيتحقق) فى الاضافة (السبب بلا مانع اذ الزمان) المضاف اليه (من لوازم الوجود) للحكم أو السبب غير مؤثر فى نفى أحدهما ولا وجوده فلا يستقيم الحاق التعليق بها فى ذلك (ويرد) على اطلاق ما علل به منع التعليق من سببية المعلق سلمنا أن التعليق يمين لكن (كون اليمين توجب الاعدام) لموجب المعلق انما هو (فى المنع) أى اذا كانت للمنع من المعلق عليه كان دخلت فأنت طالق (أما الحمل) أى أما اذا كانت للعمل على التلبس بالمعلق عليه (فلا) توجب الاعدام لموجب المعلق (كان بشرتنى بقدوم ولدى فأنت حر) وكيف لا وظاهر أن غرض المتكلم فى هذا حث عبده على المبادرة الى ادخال المسرة عليه باخباره بوصول محبوبه اليه لا منعه من ذلك فلا يتم اطلاق كون التعليق مانعا من افضاء المعلق الى الحكم والاطلاق هو المطلوب (فالاولى) فى التفرقة بين كون الاضافة غير مانعة من سببية المضاف قبل وجود المضاف اليه وكون التعليق مانعا من سببية المعلق قبل وجود المعلق عليه (الفرق بالخطر وعدمه) أى بأن فى وجود المعلق عليه خطرا أى ترددا بخلاف المضاف قلت ولعل توجيهه ان الاصل فى التعليق أن لا يكون الا فى المتردد بين الوقوع وعدمه فأورث ذلك شكا فى تحقق المعلق فلم ينعقد سببا لان الشئ لا يثبت بالشك ولا سيما مع سابقة العدم وفى الاضافة ان لا يكون الا الى ما هو محقق الوقوع والفرض ان المضاف وجد وفرغ منه صورة ومعنى وانه انما لم يعقبه حكمه لا لغير لعروض هذا العارض فلا يكون مؤثرا فيه الاعدام فلا يستقيم الحاق أحدهما بالآخر فى لازم ما هو مقتضى الاصل فيه الا بمقتض وهو منتف بالاصل ويوافقه ما فى شرح البزدوى فان قلت فالفرق بينهما قلت الحكم لا بد له ان يترتب على علته إما فى الحال أو متراخيا فى الاضافة وهذا لم يوجد فى الشرط لانه على خطر الوجود فان قلت فى الاضافة انما يثبت الحكم عند وجود الوقت المستقبل اذا بقى المحل فاما اذا لم يبق فلا فلا يمكن ترتب الحكم على علته يقينا قلت الاصل فى كل ثابت بقاؤه فاذن الحكم مترتب على علته فى الاضافة ظاهرا فان قلت فقيما اذا علق بأسباب الملك كالنكاح والملك ينبغى أن تنعقد العلة فى الحال لان الحكم مترتب على علته قطعا كما فى الاضافة بل أولى قلت الا أن ثم مانعا آخر وهو عدم الملك فى الحال والعلة لا تنعقد الا فى محلها لكن يطرق هذا الفرق أيضا أنه كما قال (ثم يقتضى) هذا الفرق (كون أنت حر (يوم يقدم فلان كان قدم فى يوم) عينه كيوم الجمعة فأنت حر فى حكمه وهو أن لا يكون أنت حر فيه سببا للحرية فى الحال لان القدوم فيهما على خطر الوجود (ويستلزم) التساوى بينهما فى الحكم المذكور (عدم جواز التعجيل) بالصدقة (فيما لو قال على صدقة يوم يقدم فلان) لانه حينئذ تعجيل قبل سبب الوجوب لوجود الخطر فى المضاف والتعجيل قبل سبب الوجوب غير مسقط للواجب بعد وجوبه (وان كان) هذا النذر مذكورا (بصورة اضافة) كما رأيت لكن ظاهر اطلاق قولهم المضاف سبب فى الحال ويجوز تعجيل حكمه قبل وجود الزمان المضاف اليه والمعلق ليس بسبب فى الحال ولا يجوز تعجيل حكمه قبل وجود ما علق عليه يقتضى أن يفارق أنت حر يوم يقدم فلان قوله ان قدم فلان فأنت حر فى الحكم وهو أن يكون أنت حر فى الاول سببا للحرية فى الحال وفى الثانى ليس بسبب فى الحال وأن يجوز التعجيل فى لله على صدقة يوم يقدم فلان ولا يجوز التعجيل فى ان قدم فلان فلله على صدقة وهذا الفرع الاخير فى شرح الطحاوى (وكون اذا جاء غد فأنت حر كاذا مت فأنت حر) أى ويقتضى هذا الفرق أيضا تساوى هاتين المسئلتين فى حكم الثانية الذى هو

عدم

وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف فى التغيير (قوله وأجيب) شرع فى الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة فأجاب عن الاول وهو قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء بوجهين أحدهما الانسلم أن المراد بالاسماء فى الآية هى اللغات بل يجوز أن يكون المراد
بالاسماء سمات الاشياء
وخصائصها كتعليم أن
الخيل تصلح للكر والفر
والجمال للحمل والثيران
للزراعة فأما تعليم الخواص
فواضح وأما تعليم السمات
أى العلامات فتقريره من
وجهين أحدهما أن هذه
الاشياء علامات دالة على
تلك الحيوانات فانه يعرف
بمشاهدة الحرث مثلا كونه
من البقر فاذا علمه هذه
الاشياء فقد علمه سمة على
الذوات أى علامة عليها
* الثانى ان الله تعالى علم آدم
علامات ما يصلح للكر والفر
وعلامات ما يصلح للحمل
وغير ذلك حتى اذا شاهد
صفة ما يصلح للحمل فى ذات
استعملها فى الحمل اذا تقرر
هذا فنقول يصح اطلاق
الاسم على ماذكرناه لان
الاسم مشتق من السمة أو
من السمو وعلى كل تقدير
فكل ما يعرف ماهية ويكشف
عن حقيقة يكون اسما لانه
ان اشتق من السمة فواضح
وان اشتق من السمو فالعلو
أيضا موجود لان الدليل أعلى
من المدلول وأما تخصيص
الاسم باللفظ المصطلح عليه
فعرف حادث والضمير فى
عرضهم للمسميات لتغليب
من يعقل أى عرض
المسميات على الملائكة
وامتحنهم عن أسمائها أى ألفاظها كما قال الاشعرى أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره وعلى كل حال فليس فى المضمر دلالة على شئ مما نحن
فيه الثانى سلمنا أن الاسماء هى اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الاسماء التى علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى

عدم جواز بيعه وان كان تدبيرا مطلقا الا انه من خصوص المادة وذلك لوجود المقتضى وهو أنت حر وارتفاع المانع المفروض المشار اليه بقوله (لعدم الخطر) فى كل لان كلا من الغد والموت أمر كائن البتة (فيمتنع بيعه قبل الغد) فى الاولى (كما يمتنع قبل الموت) فى الثانية (لانعقاده) أى أنت حر فى كل (سببا) لحرية المخاطب (فى الحال على ما عرف) من صلاحيته سببا ناجزا للتحرير عند انتفاء المانع لكونه طريقا مفضيا اليه مع فرض انتفاء المانع (لكنهم) أى الحنفية (يجيزون بيعه) فى الاولى (قبل الغد والاجوبة) المذكورة فى شروح الهداية وغيرها (عنه) أى عن جواز بيعه فى الاولى قبل الغد ومنع بيعه فى الثانية مطلقا (ليست بشئ) يفيد فرقا مؤثرا بينهما لهذه التفرقة بل حيث خصصت الدعوى بجعل المعلق على ما لا خطر فيه مثل المضاف فى ثبوت سببه فى الحال ينبغى أن يتساويا فى عدم جواز بيعه مطلقا لعدم الخطر فيهما فلا جرم أن ذكرها فى فتح القدير متعقبا لها فمنها منع كون الغد كائنا لا محالة لجواز قيام القيامة قبل الغد وتعقبه بان هذا انما يستقيم اذا كان التعليق بمجىء الغد بعد وجود شرائط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وغيرهما أما قبل ذلك فليس بصحيح بل مجىء الغد محقق كالموت ومنها أن الكلام فى الاغلب فيلحق الفرد النادر به وتعقبه بأن هذا اعتراف بالايراد على أن كون التعليق بمثل مجىء الغد ورأس الشهر غير صحيح أيضا ومنها أن التعليق الذى هو التدبير وصية والوصية خلافة فى الحال كالوارثة وتعقبه بانه يرد عليه أنه يجوز الرجوع عن الوصية والتدبير المطلق لا يجوز الرجوع عنه فلم يتم هذا الفرق بين الاضافة والتعليق أيضا قلت ولقائل أن يقول للفارق بهذا الفرق أن يلتزم كون أنت حر يوم يقدم فلان كان قدم فى يوم كذا فأنت حر فى كون أنت حر ليس سببا للحرية فى الحال وحقية استلزامه عدم جواز التعجيل بالصدقة فى مثل الصورة المذكورة ويوافقه ما فى شرح للبزدوى فان قلت فلو قال لها أنت طالق ان مت أو ان مت ينبغى أن يكون من باب الاضافة قلت نعم هو من باب الاضافة كما لو قال لها أنت طالق ان جاء يوم الجمعة وهذا لأن العبرة للمعانى لا للالفاظ وعكسه لو قال لها أنت طالق حين قدوم زيد أو حين دخولك الدار اه أقول ويشهد له قولهم الحوالة بشرط مطالبة المحيل كفالة والكفالة بشرط عدم مطالبة الاصيل حوالة وما فى نكاح مجموع النوازل وتعليق النكاح بشرط معلوم للحال يجوز ويكون تحقيقا بان قال للآخر زوجنى ابنتك فقال قد زوجتها قبل هذا من فلان فلم يصدقه الخاطب فقال أبو البنت ان لم أكن زوجتها من فلان فقد زوجتها منك وقبل الآخر فظهر أنه لم يكن زوجها ينعقد هذا النكاح لان التعليق بشرط كائن تحقيق ألا ترى أنه لو قال لامرأته أنت طالق ان كان السماء فوقنا أو الارض تحتنا فانها تطلق فى الحال لان هذا تعليق بشرط كائن فيكون تنجيزا وما فى فوائد صاحب المحيط قال لغريمه ان كان لى عليك دين فقد أبرأتك وللطالب عليه كذا دينارا صح الابراء لانه تعليق بشرط كائن فيكون تنجيزا الى غير ذلك مما عمل فيه بجانب المعنى دون الصورة فلا بدع فى أن يحمل قولهم الاضافة لا تمنع سببية المضاف على ما اذا كانت الاضافة الى ما لا خطر فيه كما هو الأصل فيها والتعليق مانع من سببية المعلق فى الحال على ما اذا كان المعلق فيه خطر كما هو الأصل فيه والله سبحانه أعلم هذا واعلم أن المراد بقول المصنف لانعقاده سببا فى الحال على ما عرف يعنى فى باب التدبير من أنه لا بد لثبوت الملك وزواله من الاهلية لهما والموت سالب لهذه الاهلية فامتنع أن يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته فى الحال والا انتفت أصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبت ما قلنا الا ان هذا ونحوه يفيد أن سببية القول المذكور للحرية فى الحال فى باب التدبير انما تثبت ضرورة زوال الاهلية اذا وجد المعلق عليه

وحينئذ يقال عليه لا يصح الحاق اذا جاء غد فأنت حر باذا مت فأنت حر فى ثبوت السببية فى الحال لان ثبوتها فى مسئلة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهى منتفية فى اذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور اذ ليس موت القائل عظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا و يكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسئلة التدبير دافعا للاشكال ولا يحتاج الى الجواب بشئ من الاجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الاضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة اذا جاء غد فأنت حر لاذا مت فأنت حر فى عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الاعراض عن جعل المناط فى مسئلة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا وهى منتفية فى المقيسة فليتأمل (وقيل المراد بالسبب فى نحو قولنا المعلق ليس سببا فى الحال العلة وفى المضاف) أى و بالسبب فى قولنا المضاف سبب فى الحال (السبب المفضى وهو) أى السبب المفضى (السبب الحقيقى) كما يذكر فى موضعه (وحينئذ) أى حين اذ يكون المراد بالسبب فيهما ذاك (لا خلاف) فى المعنى بين نفى السببية عن المعلق واثباتها للمضاف ليكون بينهما تقابل الاثبات والسلب لان المنفى عن المعلق ليس المثبت للمضاف بل غيره حتى يصح نفى السببية عنه بالمعنى الذى نفيتها به عن المعلق كما يصرح به (وارتفعت الاشكالات) السالفة فيقال عدم جواز التعجيل فى ان قدم فلان فعلى صدقة لعدم وجود علة الوجوب وجواز التعجيل فى لله على صدقة يوم يقدم فلان لوجود السبب الحقيقى كما فى تعجيل زكاة النصاب قبل الحول و جواز بيع العبد قبل الغد فى اذا جاء غد فأنت حر لعدم وجود علة عتقه ثم كان مقتضى هذا جواز بيع المدبر المطلق قبل الموت كما قاله الشافعى الا أنه لما منعت السنة من بيعه لزم لضرورة ذلك انعقاد السببية له فى الحال كما بيناه فلا يقاس عليه غيره (وصدق المضاف ليس سببا أيضا فى الحال بذلك المعنى) وهو العلة الحقيقية الانتفاء ترتب الحكم عليه فى الحال (الا أن اختلاف الاحكام) لهما (حيث قالوا المضاف سبب فى الحال) لحكمه (فجاز تعجيله) أى حكمه اذا كان عبادة سواء كانت بدنية أو مالية أو مركبة منهما كما هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف لانه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب خلافا لمحمد فيما عدا المالية ولزفر فى الكل (والمعلق ليس سببا فى الحال) لحكمه (فلا يجوز تعجيله) أى حكمه مطلقا بالاتفاق (ينفيه) أى نفى الخلاف بين نفى السببية عن المعلق واثباتها للمضاف لان اختلاف الاحكام التى هى اللوازم يوجب اختلاف دلائلها التى هى الملزومات هذا غاية ما ظهر لى فى توجيه هذا الكلام ولى فيه نظر أما أولا فالمعروف المتداول بين مشايخنا أن المراد من قولهم المعلق ليس بسبب فى الحال أنه ليس من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة لانتفاء معناه وهو الافضاء الى الحكم من غير أن يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معنى العلل ولا من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب مجازا باعتبار أنه فى معنى العلة لانتفاء ذلك كما يعلم فى موضعه نعم يطلق عليه أنه علة مجازا لكونه علة اسما وله شبه بالعلة الحقيقية وسبب مجازا باعتبار ما يؤل اليه أيضا وان المراد من قول الشافعى انه سبب أنه من قبيل الاسباب التى فيها معنى العلل وأن الايجاب المضاف عندهم علة اسما ومعنى لا حكما وهو يشبه السبب فمن أين لهذا القائل أن المراد بقولهم المذكور ما ذكره وان كانت العلة الحقيقية منتفية عن المعلق قبل الشرط اذ لا موجب للاقتصار على أنها منتفية مع عدم الخلاف فى ذلك مع أن العلة التى هى علة معنى وحكما منتفية عنه أيضا عندنا مع أنا لسنا فى هذا المقام الا بصدد بيان ما فيه الخلاف لا الوفاق وكأن هذا القائل لاحظ تقرير كشف الاسرار وما حذا حذوه لقولنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا فى الحال بخلاف الاضافة بما يوهم هذا كما يعرف ثمة ولم يستحضر ما قرروه من تقسيم السبب والعلة الى الاقسام المعروفة لهم فى ذلك بمثلها

قبل آدم فلم قلتم انه ليس كذلك وفى المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع وفى الاحكام جواب رابع وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انتهى وفيها والجواب عن الثانى وهو الذم فى قوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أنا لا نسلم أن الذم على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة اذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه أعلام منقولة وليست بمرتجلة فلا ذم فى التسمية بها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف ألسنتكم أنه اذا انتفى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقيف يعارضه الاقدار فان قيل حمله على الوضع أولى لانه أقل اضمارا قلنا لا اضمار هنا أصلا فافهمه بل حاصله أن الامتنان دل بلازمه على أن البارى تعالى له تأثير فى اللغات إما بالوضع أو بالاقدار والجواب عن الرابع انا لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج فى تعليمها الى اصطلاح آخر بل يحصل التعليم بترديد اللفظ وهو تكراره مرة بعد مرة مع القرائن كالاشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الاطفال كما والجواب عن الخامس انا لا نسلم

ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع لاشتهر ووصل الينا لكونه أمرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال (وقال أبو هاشم الكل مصطلح والا فالتوقيف إما بالوحي فتتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أو بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون مكلفا أو في غيره وهو بعيد وأجيب بانه ألهم العاقل بأن واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط وقال الاستاذ ماوقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح) أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية اذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أي أعلمنا بها فالتوقيف إما أن يكون بالوحي وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أو يكون بخلق علم ضروري في عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لانه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لابحصول العلم لان حصول العلم الضروري بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان العلم بصفة الشئ اذا كان ضروريا يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لاقائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضروري في انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد أن يصير غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت طرق التوقيف انتفى

كما سيأتي استيفاؤه اذا أفضت النوبة اليه وأما ثانيا فعلى تقدير ما قاله هذا القائل لا يرتفع الخلاف بين قولهم المعلق ليس بسبب في الحال والمضاف سبب في الحال لانه وان صدق أيضا أن المضاف ليس سببا بالمعنى المذكور للسبب المنفي في «المعلق ليس سببا» لا يصدق أن المعلق سبب بالمعنى المذكور للسبب المثبت في «المضاف سبب» لوجود الواسطة بينهما كما عرفت ثم ليس غرض القائل بأن التعليق بالشرط لا يمنع السببية من الحاق المعلق بالمضاف في ذلك الا إلزام القائل بأن التعليق به يمنع السببية في الحال لا الزامه باثبات السببية في المعلق كما المخالف قائل بذلك في المضاف بالمعنى الذي هو المراد بالسببية في المضاف وعلى هذا التقدير الذي ظنه صاحب هذا القول لا يتأتى هذا ثم من هنا اختلفت أحكامهما فالاقرب أن الفارق بينهما المانع من الحاق أحدهما بالآخر انما هو الخطر وعدمه وقد ظهر أنه لاضير في التزام ما يلزم ذلك فليتأمل ثم قد وضح انتفاء النظيرية بين تعليق القنديل والتعليق الحقيقي الذي هو محل النزاع فانه بان أنه لا يتحقق في الموجود والممتنع بل في معدوم يتصور وجوده والتعليق الحسي انما يكون لأمر موجود فالتعليق فيه لا يكون لابتداء وجوده عند المعلق عليه بل نقلا له من مكان الى مكان ومع انتفاء المماثلة لا تصح المقايسة بل نظيره من الحسيات الرمي فانه ليس بقتل ولكن بعرض أن يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا حال بينه وبين الوصول الى المحل ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لا أنه منع القتل مع وجود سببه والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة من المفاهيم) المخالفة كما تقدم (مفهوم اللقب نفاه الكل الا بعض الحنابلة وشذوذا) كابن خويزمنداذ من المالية وكالدقاق والصيرفي وأبي حامد المروارودي من الشافعية (وهو) أي مفهوم اللقب (اضافة نقيض حكم) مسمى (معبر عنه) أي المسمى وجاز حذفه أولا وعود الضمير اليه ثانيا القرينة (باسمه) حال كونه (علما أو جنسا الى ماسواه) أي المسمى ولا فرق بين أن يكون الحكم خبرا أو طلبا (وقد يقال العلم والمراد الاعم) أي يقتصر على ذكر العلم ويراد به ما يعم نوعيه علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس وهو ماليس بصفة مجازا مشهورا عند أهل هذه العبارة وهم الحنفية حيث قالوا التنصيص على الشئ باسمه العلم لا يدل على نفي الحكم عما عداه كما تجوز غيرهم في اطلاق اللقب مريدا به الاسم الاعم منه وهو ما يشمله والكنية والاسم القسيم لهما واسم الجنس واذا ظهر المراد فلا مشاحة ثم المشهور عن القائلين به عدم الفرق بين أسماء الاشخاص والاجناس وحكى ابن برهان أنه حجة في أسماء الانواع كالغنم لا الاشخاص كزيد (والمعول) في نفيه (عدم الموجب) للقول به كما مضى في نفي مفهوم المخالفة مطلقا (وللزوم ظهور الكفر) فضلا عن الكذب (من نحو محمد رسول الله) فانه يلزم منه نفي رسالة غيره قيل ووقع الالزام به للدقاق في مجلس النظر ببغداد فتوقف (وفلان موجود) فانه يلزم منه نفي وجود واجب الوجود تعالى (وهو) أي لزوم الكفر من هذين وأضرابهما (منتف) بالاجماع قطعا فالقول بما يفضي اليه باطل قطعا وأورد انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز كون التخصيص بالذكر لقصد الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود فلان ولا طريق الى ذلك الا بالتصريح بالاسم وأجيب بأنه حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور وانما قال ظهور لان دلالة المفهوم بحسب الظهور لا القطع (واستدل) على نفيه (بلزوم انتفاء القياس) على تقدير القول به كما اعتمده البيضاوي وغيره لكن القياس حق فالمفضي الى ابطاله باطل فالقول بمفهوم اللقب باطل بيان اللزوم أن النص الدال بمنطوقه على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه قضاء لحق المفهوم اذ الفرض حقيته وأيا ما كان فلا قياس (والجواب) لا نسلم أن النص اذا لم يتناول الفرع وقيل بانتفاء

الحكم فيه ينتفي القياس لان القياس يستدعي مساواة الفرع للاصل في المعنى الذي ثبت الحكم به في الاصل فلاجرم (اذا ظهر المساواة) بينهما فيه فقد ظهرت في الحكم أيضا فيتعارضان لاقتضاء كل غير ما يقتضيه الآخر ثم (قدم) القياس عليه اتفاقا (لزيادة قوته) فلم يلزم ابطال القياس ولا نفي المفهوم (قالوا) أي القائلون بمفهوم اللقب (لو قال لمخاصمه ليست أمي زانية أفاد) قوله هذا (نسبته) أي الزنا (الى أمه) أي الخاصم ولذا قال مالك وأحمد يجب الحد على القائل اذا كانت عفيفة ولولا أن تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا اليها ولما وجب الحد عندهما اذ لا موجب للتبادر والحد غيره (أجيب بأنه) أي التبادر المذكور (بقرينة الحال) وهي الخصام الذي هو مظنة الاذى والتقبيح فيما يورد فيه غالبا وليس هذا من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة بشئ وانما لم يحد عند الحنفية والشافعية لان مفيد نسبة الزنا اليها ليس بقطعي فكان في ثبوتها شبهة يندرئ الحد بمثلها ثم لما مضى عد دلالة إنما على الحصر من مفهوم المخالفة وكان الظاهر خلافه ترجم بيانه بمسئلة جعل موضوعها أحد جزأي معنى الحصر وهو النفي عن غير المذكور لان الجزء الآخر الذي هو الاثبات للمذكور لا خلاف في أن دلالتها عليه منطوقا فقال ﴿ (مسئلة النفي في الحصر بانما للغير الآخر) أي نفي الحكم الثابت للمحصور فيه وهو ما يذكر آخرا عن غيره بانما (قيل بالمفهوم) قاله أبو اسحق الشيرازي في جماعة (وقيل بالمنطوق) قاله القاضي أبو بكر والغزالي قال المصنف (وهو الارجح ونسب للحنفية عدمه) أي النفي عن غير المحصور فيه وانها تفيد الاثبات لا غير (فانما زيد قائم كانه قائم) في عدم دلالته على نفي غير القيام عن زيد اذ من الظاهر ان في انما زيد قائم من التأكيد ما يزيد على ان زيدا قائم ثم هذا مختار الآمدي وأبي حيان ونسبه الى النحويين البصريين وناسبه الى الحنفية صاحب البديع وتعقبه المصنف بقوله (وتكرر منهم) أي الحنفية (نسبته) أي الحصر الى انما معنى لها كما في كشف الاسرار والكافي وجامع الاسرار وغيرها (وأيضا لم يجب أحد من الحنفية بمنع افادتها) أي انما الحصر (في الاستدلال بانما الاعمال) بالنيات الثابت في الصحيحين وغيرهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (على شرط النية في الوضوء) بما ملخصه الوضوء عمل ولا عمل الا بالنية فلا وضوء الا بالنية أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فللحديث المذكور (بل بتقدير الكمال أو الصحة) أي بل انما أجابوا بما حاصله أن حقيقة عموم الاعمال غير مرادة للقطع بوجود بعضها بلا نية كعمل الساهي فالمراد حكمها وهو إما أخروي وهو الثواب والعقاب ويعبر عنه بالكمال أو دنيوي وهو الاعتبار الشرعي ويعبر عنه بالصحة والاخروي مراد اتفاقا فلا يجوز ارادة الدنيوي معه أيضا إما لان ثبوته بالاقتضاء والمقتضى لا عموم له وهذا طريق القاضي أبي زيد ومن وافقه وإما لان اللفظ صار مجازا عن نوعين مختلفين لوجود الصحة ولا ثواب والفساد ولا عقاب فيكون مشتركا بينهما بالوضع النوعي والمشترك لا عموم له وهذا طريق شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وأخيه ومن تابعهم فلا يصح التشبث بالحديث على اشتراط النية في الوضوء ثم لما كان يطرق هذا الجواب منع كون الثواب مرادا اتفاقا وان اتفق على عدم الثواب بدون النية لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته وثبوته به ليلزم عموم المقتضى أو المشترك وأيضا لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم كما يعم الحيوان الفرس والانسان فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك وكان التزام أن المراد بالاعمال صحتها كما قاله المخالف هو الوجه ولا يلزم منه ضرر في مطلوب الحنفية تممه المصنف على هذا الطريق فقال (وهو) أي تقدير الصحة (الحق) لانه المجاز الاقرب الى الحقيقة من الكمال اليها ولم يقم ما يقدمه عليه فيتعين وانما

التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ما قرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما لجمع بين الاختصار في اللفظ والانحصار للاقسام وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز أن يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أي خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني لا أن الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثاني سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لا استحالة فيه أما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم لكن أتى بعبادة دون عبادة * واعلم أن الاحسن في الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شئ مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم وأحسن من هذا أيضا أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي أوحي اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي (قوله وقال الاستاذ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني الشافعي وهو أن القدر الذي وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي فانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج في تعليمه الى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الامام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل قلنا

أن يكون اصطلاحيا وان يكون توقيفيا وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء

اللغات اصطلاحى والباقى محتمل كذا فى المحصول والتحصيل لكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقى توقيفى قال (وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الآحاد أو استنباط العقل من النقل كما اذا نقل أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء وانه اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق الى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور * أحدها بالنقل المتواتر كالسماء والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك * الثانى الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية قال فى المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الاول وذكر الآمدى نحوه والثالث ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل كما اذا نقل الينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل الينا أن الاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف للعموم وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع قال * (الفصل الثانى فى تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهنى التزام) أقول

قلنا لا يضرهم لان الاجماع على أن الاعمال فى الحديث مخصوصة بما ليس بعبادة فاللازم من الاستدلال به لا يصح الوضوء عبادة الا بالنية حتى كان الشافعى يقول الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح الا بالنية فالوضوء لا يصح الا بالنية وحينئذ فللحنفية أن يقولوا ان كان المراد كل وضوء عبادة فلا نسلمها أو بعض الوضوء عبادة فنسلمها ونقول (ولا يصح الوضوء عبادة الا بالنية لكن منعوا توقف صحة الصلاة على وضوء هو عبادة كما فى الشروط) فيسلكون فى الجواب القول بالموجب والعبد الضعيف فى هذا المقام بحث ذكرته فى حلبة المجلى فعدم منعهم كون انما تفيد الحصر فى الحديث دليل ظاهر على قولهم بافادتها ذلك قلت لكن لقائل أن يقول انما يتم هذا أن لو كان مطلوب المخالف يتوقف على ثبوت ذلك لها وليس كذلك لانتهاض تعريف الاعمال به فان أداة التعريف فيها للعموم لعدم العهد وعليه مشى ابن الحاجب فى الجواب عن الاحتجاج بهذا الحديث على افادة انما الحصر حيث قال فى المنتهى وأما انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن أعتق فالحصر بغير انما لما فيه من العموم ومن ثمة استدل صاحب الهداية على افتراض النية فى الصلاة بالحديث المذكور بدون انما كما هو رواية ثابتة رواها الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وغيره وحينئذ فقد كان الاولى ترك هذه العلاوة نعم فى كشف الاسرار وجامع الاسرار التصريح بكونها فى الحديث مفيدة لذلك (لنا) على انما للحصر وانها للنفى عن غير الآخر منطوقا أنه (يفهم منه) أى انما (المجموع) من الاثبات والنفى كما هو ظاهر متبادر من موارد لا تحصى كقوله تعالى انما الهكم الله (فكان) انما لفظا موضوعا (له) أى للمجموع كما صرح به علماء المعانى لان الاصل فى الفهم تبعه للوضع ثم كما أنه للاثبات منطوقا فللنفى كذلك لان المجموع معنى واحد مطابقى لها فلا تكون دلالته على النفى مفهوما لان اللفظ يدل على كل من جزأى معناه تضمنا من جهة واحدة فان قيل كيف يفيد النفى منطوقا وأداته المعهودة فادتها اياه كذلك غير موجودة فالجواب أن ذلك غير ممتنع (وكون النافى المعهود) لافادة النفى منطوقا كما ولا (منتفيا لا يستلزم نفيه) أى كونها دالة على نفى الحكم عن غير الآخر منطوقا (لان موجب الانتقال) أى انتقال الفهم من النافى الى معناه الذى هو النفى منطوقا هو (الوضع) أى وضع اللفظ له المعلوم ذلك للفاهم بقرينة التبادر (لا بشرط لفظ خاص) حتى اذا لم يوجد لا يوجد ذلك المعنى واذا كان كذلك فكما جاز أن يفيده أداة مخصوصة لوضعها له خاصة جاز أن يفيده غيرها لوضعه له ولغيره معا وكما كان الفهم على ذلك الوجه دليل الوضع له فكذا يكون الفهم هنا على هذا الوجه دليل الوضع لهما كذلك ولا يقال هذا لا يكفى للمطلوب لان غاية ما يفيد أنه يفهم من انما النفى عن الغير ولا يلزم منه أن يكون لوضع اللفظ له بالذات ليكون مستفادا منه منطوقا بل يجوز أن يكون لوضعه له فى الجملة فيكون مستفادا منه مفهوما ومع الاحتمال يسقط الاستدلال لانا نقول ما قدمناه ظاهر فى أنه منطوق (وكون فهمه) أى النفى منه (لا يستلزمه) أى كونه بالمنطوق (لجوازه) أى فهمه (بالمفهوم لا ينفى الظهور) ونحن انما نقول هو ظاهر فى ذلك ثم كيف يصح أن يكون بالمفهوم (ولو ثبت) كونه كذلك (كان بمفهوم اللقب) لصدق تعريفه عليه حينئذ (وهو) أى مفهوم اللقب (منفى) اتفاقا أو الزاما فلا يصح للقائلين بأنه بطريق المفهوم القول بثبوته حينئذ أصلا فان قلت مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قائم لا قاعد ومثل أن صريح النفى والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما من الامارات الدالة على انه مفهوم لا منطوق كما ذكره المحقق التفتازانى قلت الذى صرح به الشيخ عبد القاهر وقال المتأخرون انه الاقرب نفى حسن مجامعة لا العاطفة للنفى والاستثناء لا نفى الصحة وتصريح المفتاح بعدم الصحة متعقب كما قال الامام الطيبى بأنه ان كان دعوى مستندة الى الوضع فلا بد

لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات

كلها متفرعة على الدلالة وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الى تقسيم الدلالة ثم ان الدلالة معنى عارض للشئ بالقياس الى غيره ومعناها كون الشئ يلزم من فهمه فهم شئ آخر وهي إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلاثة أقسام إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التي يريدها المصنف هو كون اللفظ اذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وان شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه وقسمها المصنف الى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان

من ذكرها وبيانها وان كان بطريق المعنى فلم لا يجوز اجراؤه على التأكيد على أن جار الله أكثر من هذا التركيب في الكشاف منه قوله في قوله تعالى زين للناس حب الشهوات أي المزين لهم حبه ما هو الا شهوات لا غير اه على انه يجوز أن يكون هذا منه بالنظر الى ما يقتضيه علم البلاغة لا العربية اذ لا يقوم دليل على امتناع ذلك من حيث العربية لا صورة ولا معنى ومن ثمة ساغ في عبارة المصنفين من الاعيان وليس الكلام الا فيما هو مفادها في الاستعمال العربي بحسب الوضع لغة ومما يزيده وضوحا أن السكاكي شرط في صحة مجامعة النفي بلا العاطفة لانما أن لا يكون الوصف بعد انما مما له في نفسه اختصاص بالموصوف المذكور وعلله بعدم الفائدة في ذلك عند الاختصاص فهذا يفيد أن ليس علة المنع كون النفي منطوقا ولا علة الجواز كونه مفهوما على ما في هذا التعليل من بحث وقد ظهر من هذا أيضا اندفاع التشبث بالامارة الثانية على أنه بالمفهوم لا بالمنطوق على أنا لسنا نقول النفي المستفاد من انما منطوقا كالمستفاد من ما في سائر الوجوه وان قالوا السبب في افادتها القصر تضمنها معنى ما والا لانه كما قال الشيخ عبد القاهر لم يعنوا به أن المعنى في انما هو المعنى في ما والا بعينه وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد وفرق بين أن يكون في الشئ معنى الشئ وبين أن يكون الشئ الشئ على الاطلاق قلت ومما يشهد بهذا اختلاف ما ولا بمعنى ليس ولنفي الجنس وليس في كثير من الاحكام كما عرف في العربية مع أنه لا قائل بأن النفي في شئ منها مفهوم لا منطوق وبهذا يظهر منع كون النفي في انما غير صريح والايجاب فيها صريحا وأنه لا حاجة الى دعوى ذلك بل الوجه أن كلا منطوق صريح ﴿تنبيه﴾ والاصح أن أنما بالفتح كانما بالكسر (وأما الحصر باللام للعموم) أي التي لاستغراق الجنس الداخلة على أحد جزأي الكلام سواء كان صفة كالعالم أو اسم جنس كالرجل مقدما في الذكر أو مؤخرا في الجزء الآخر بشرط أن يكون أخص منه بحسب المفهوم علما كان كزيد أو غير علم كالجار والمجرور وكما أشار الى جملة هذا بقوله (والآخر أخص كالعالم والرجل تقدم أو تأخر فلا ينبغي أن يختلف فيه) لفهم ذلك منه ظاهرا حتى ان من خالف فيه فقد ارتكب ما لا يحسن ارتكابه (ولو نفى المفهوم) المخالف فانه لا يتوقف ثبوته على ثبوته كما سيظهر (بخلاف) ما اشتمل على مسند ومسند اليه أحدهما علم والآخر صفة معرفة بالاضافة نحو (صديقي زيد) فانه انما يفيد الحصر اذا كان على هذا الوضع لا (اذا أخر) الاسم الصفة عن العلم كأن يؤخر صديقي عن زيد فانه لا يفيد الحصر حينئذ (لانتفاء عمومه) أي عموم الاسم الصفة المضاف من حيث هو كصديقي فانه ليس من ألفاظ العموم قال المصنف رحمه الله تعالى واذا لم يحسن الاختلاف في حصر ما فيه اللام كما ذكرنا لزم أن لا يحسن الاختلاف في افادة النفي لان الحصر مركب من اثبات ونفي (ويندرج) كون كل من المعرف وصديقي في التركيب الخاص دالا على النفي عن الغير الذي هو جزء معنى الحصر (في بيان الضرورة عند الحنفية اذ ثبوت الجنس برمته لواحد بالضرورة ينتفي عن غيره) فهو من القسم الاول منه لانه يلزم جعل جميع ما صدق عليه العالم هو زيد وما صدق عليه زيد هو جميع ما صدق عليه العالم في زيد العالم والعالم زيد نفي وجود ما صدق للعالم غير زيد وما صدق لزيد غير العالم ضرورة فرض صدق كون جميع ما صدق عليه زيد هو العالم وجميع ما صدق عليه العالم هو زيد نعم افادة الحصر فيهما كغيرهما قد يكون حقيقة إما مطلقا كالله الخالق والخالق الله وخالق الله وإما بالنظر الى عرف خاص مثل واليمين على المدعى عليه وقد يكون مبالغة وادعاء كما هو كثير شهير في المحاورات الخطابية إما بجعل ما عدا المقصور عليه من ذلك الجنس بلغ من النقصان مبلغا انحط به عنه وعن أن يسمى به فهو فيما عدا المقصور عليه كالعدم وإما بجعل المقصور عليه قد ارتقى في الكمال الى حد

صار

على الحيوان الناطق وسمي بذلك لان اللفظ طابق معناه * الثاني دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الانسان على
الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمي بذلك لتضمنه اياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة

صار معه كأنه الجنس كله ونحن لم ندع افادة اللام المذكورة للحصر افادتها له حقيقة مطلقا في كل مورد بل على هذا الوجه التفصيلي ولم يصرح به للعلم به وقد ظهر من هذا أنه يصح أيضا القول بالحصر بناء على أن اللام للحقيقة كما نص عليه غير واحد وعدم صحة نفي كون اللام في مثل العالم زيد لاستغراق الجنس لعدم صحة كل عالم زيد وان قول المانع لافادته الحصر انما يفيد المبالغة بمعنى أن زيدا هو الكامل والمنتهى في العلم كما نص سيبويه على أن اللام في الرجل للمبالغة ومعناه الكامل في الرجولية يفيد كون الخلاف بيننا وبينه في مثله لفظيا وان قول المانع أيضا لو أفاد العالم زيد الحصر لافاد عكسه أيضا صحيح ملتزم ومنع صحة اللازم ممنوع ودعوى منع المساواة بينهما غير مسلمة بل انما التفاوت بينهما من حيث أن المعرف ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا كما عرف في علم المعاني وأشرنا اليه آنفا ثم ممن ذهب الى أن مثل هذا كيفما دار يفيد الانحصار السكاكي والطيبي (وتكرر من الحنفية مثله) أي هذا القول (في نفي اليمين عن المدعي بقوله عليه السلام واليمين على من أنكر) ففي الهداية جعل جنس الايمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء وفي الاختيار جعل جنس اليمين على المدعى عليه لانه ذكره بالالف واللام وذلك ينفي ردها على المدعي (وغيره) أي وفي غير نفي اليمين عن المدعي ويمكن أن يكون منه ما يقود اليه كلامهم في وجه الاستدلال لكون أدنى مدة السفر الشرعي ثلاثة أيام ولياليها بقوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها على ما عرف في موضعه فبطل عد كون الحصر في مثل العالم زيد من مفهوم المخالفة ونفي قول مشايخنا به كما ذكره صاحب البديع هذا وقال المصنف رحمه الله تعالى وحاصل ما أراده أنه خالف التفصيل المذكور في طريق ابن الحاجب وغيره بين تقدم المعرف فيفيد الحصر وتأخيره فلا يفيده كزيد العالم وحكم بأنهما سواء في افادة الحصر بناء على نسبة الحصر الضرورة بسبب العموم كما في اليمين على المنكر فاذا كان كل يمين على المنكر لزم أن لا يبقى يمين على غيره وهذا الموجب لا يختلف بتقديم معروضه وتأخيره ثم هذا الموجب وهو العموم منتف في صديقي لانه ليس الا (١) ذات متصفة بصداقتي فلا عموم فيه نفسه فلزم أن لا حصر اذا تأخر ففارق ذا اللام حيث جعله في التأخير يفيده وسكت عن تقدمه ومفهوم شرطه يفيد أنه يفيد الحصر حينئذ واذ بين أن لا عموم فيه كان حصره بطريق آخر البتة وهي عنده التقديم فانه يفيده كما في إياك نعبد لان صديقي موضعه التأخير لانه خبر عن زيد فاذا قدم كان الحصر فائدة التقديم اهـ قلت وهو حسن الا أن جعل صديقي زيد مفيدا للحصر بما ذكره انما يتم على قول الامام فخر الدين الرازي في مثله ان الاسم متعين للابتداء تقدم أو تأخر لدلالته على الذات والصفة متعينة للخبر تقدمت أو تأخرت لدلالتها على أمر نسبي لان معنى المبتدا المنسوب اليه ومعنى الخبر المنسوب والذات هي المنسوب اليها والصفة هي المنسوب فسواء قيل زيد صديقي أو صديقي زيد يكون زيد مبتدأ وصديقي خبرا لكن الجمهور على أن المبتدأ في مثل هذا المقدم كائنا ما كان حيث لا قرينة معرفة لكون الخبر المقدم وأجابوا بأنا لا نجعل اسم الصفة مبتدأ الا حال كونه مرادا به الذات الذي له تلك الصفة غاية الامر أن الذات وصفت بانتساب أمر نسبي اليه وهذا لا يوجب تعينه ليكون مسندا فيلزم أن يكون خبرا ولا نجعل اسم الذات كزيد خبرا الا حال كونه مرادا به مفهوم مسمى بزيد فيكون الوصف مسندا الى الذات دون العكس ومن ثمة علق الظرف به في قوله تعالى وهو الله في السموات أي المعبود فيها أو المعروف بالالهية والله تعالى أعلم وقوله (والتشكيك بتجويز كونه) أي المحصور باللام (لواحد ولا آخر غير مقبول) رد لما في شرح الشيخ سراج الدين الهندي للبديع من أن الوجه في أن «العالم زيد» يفيد الحصر دون «زيد العالم» بعد القول بأن اللام

الأسد على الشجاعة وانما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ سواء كان لازما في الخارج أيضا كالسرير والارتفاع أم لا كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو اذا كانا مجتمعين غالبا ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان فانه اذا لم ينتقل الذهن اليه لم تحصل الدلالة البتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعني أن اللزوم بمجرده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه * منها أن اللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول ومنها أن التمام لا يكون الا فيما له أجزاء وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى. ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه وفي التضمن من

(١) ذات هكذا وقع بخط الماتن كذا بهامش بعض النسخ كتبه مصححه

حيث هو جزؤه وفى الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشئ وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ماستعرفه فى الاشتراك وكذلك

وضع مصر للاقليم الخاص والبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشئ ولازمه كالشمس فى الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف انما تكون بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لا من حيث انها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول فى دلالة التضمن والالتزام على أن الامام أتى بهذا القيد فى التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك فى الباقى وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعا للمتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الامام كما قاله القرافى * ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية فى الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهى الفرق بين الكلى والكلية والكل والجزئى والجزئية والجزء فأما الكلى فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون كالانسان والجزئى مقابله كزيد وسيأتى ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الافراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كاسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون غير

فى العالم الحقيقة حيث قال لانه يكون معنى قولنا العالم زيد هذه الحقيقة من حيث هى هى زيد فينحصر فيه بالضرورة ولو لم يوجد فى غيره لان زيدا ذات معينة ولا يمكن حمله على الحقيقة الا بكونه عينها فكانت مخصوصة به اذ لو وجد فى غيره لما كان عينها بخلاف عكسه وهو زيد العالم لان معناه العالم ثابت له وثبوته لا يقتضى أن يكون عينه لجواز كونه صفة لغيره اهـ ووجه عدم القبول ظاهر مما تقدم (وقد حكى) فى افادة مثل العالم زيد الحصر أى جزأه الذى هو النفى عن الغير لانه لا شبهة فى ثبوت الايجاب نطقا كما قلنا مثله فى انما ثلاثة أقوال حكاها ابن الحاجب وغيره أحدها (نفيه) أى الحصر وعزاه صاحب البديع الى المذهب (واثباته مفهوما) أى وثانيها أنه يفيده مفهوما (ومنطوقا) أى وثالثها أنه يفيده منطوقا (واستبعد) هذا (لعدم النطق بالنافى) ذكره المحقق التفتازانى (وعلمت فى انما أن لا أثر له) أى لعدم النطق بالنافى فى كون النفى ثابتا باللفظ منطوقا فلا يتم الاستبعاد نظرا الى هذا الوجه (بل وجهه) أى هذا الاستبعاد (عدم لفظ يتبادر منه) النفى (لان اللام للعموم فقط أو الحقيقة فقط وأيا ما كان فليس النفى جزأه (فانما يثبت) النفى عن الغير فيه (لازما لاثباته) أى العموم لواحد لا غير أو الحقيقة له وهذا (بخلاف انما) فانه يتبادر من لفظها النفى فكان جزء معناها كما تقدم ثم لما كان ما تقدم من أن الحصر باللام للعموم لا ينبغى أن يختلف فيه مظنة أن يقال أنى يكون ذلك وقد قال المحقق التفتازانى فى هذه المسئلة وأما المنطقيون فيأخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه فى قوة الجزئية أى بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال قدره المصنف مجيبا عنه بقوله (وما نسب الى المنطقيين من جعلهم اياه) أى ذا اللام التى للعموم (جزئيا ينفيه ما حقق من أن السور ما دل على كمية الموضوع) ان كليا فكلى وان جزئيا فجزئى وما ذكروه من الاسوار لم يقصدوا به الانحصار واذا كان كذلك (فذو اللام) التى للعموم (مسور بسور الكلية) لكونه دالا على العموم الاستغراقى وكل ما يدل عليه فهو سور الكلية كما أفاده أبو على فى الاشارات ﴿(التقسيم الثانى) فى اللفظ المفرد (باعتبار ظهور دلالته الى ظاهر ونص ومفسر ومحكم فتأخر والحنفية ما) أى اللفظ الذى (ظهر معناه الوضعى) للسامع (بمجرده) أى اللفظ أى بنفس سماعه بلا قرينة اذا كان من أهل اللسان حال كونه (محتملا) لغير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا (ان لم يسق) الكلام (له أى ليس) سوق معناه المذكور (المقصود من استعماله فهو) أى اللفظ المفرد (بهذا الاعتبار) وهو كون معناه الوضعى ظاهرا للسامع بنفس سماع اللفظ مع احتماله لغيره احتمالا مرجوحا غير مسوق له هو (الظاهر) اصطلاحا من الظهور وهو الوضوح فالمعرف الاصطلاحى وما فى التعريف اللغوى فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه وتقييد الظهور بنفس اللفظ احترازا عما ظهر المراد به لا بنفس اللفظ كالمجمل اذا لحقه البيان (وباعتبار ظهور ما سيق له) أى واللفظ المفرد باعتبار وضوح معناه المسوق له بواسطة السوق له زيادة على ظهوره بمجرد سماعه (مع احتمال التخصيص) ان كان عاما (والتأويل) ان كان خاصا (النص) اصطلاحا وانما كان السوق مفيدا لزيادة الوضوح لان اهتمام المتكلم ببيان ما قصده بالسوق أتم واحترازه عن الغلط والسهو فيه أكمل ومن هنا ناسب أن يسمى هذا نصا إما من نصصت الشئ رفعته لان فى ظهوره ارتفاعا على ظهور الظاهر أو من نصصت الدابة اذا استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد لان فى ظهوره زيادة حصلت بقصد المتكلم لا بنفس الصيغة كالزيادة الحاصلة من سير الدابة بتكليفها اياها لا بنفسها من حيث هى (ويقال) النص (أيضا لكل سمعى) كائنا ما كان قولا شائعا والمميز بين المرادين من اطلاقه القرينة والفرق بينهما أنه بالمعنى الاول أخص مطلقا منه بالمعنى الثانى (ومع عدم احتماله

غـيرالنسخ) أى واللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه فوق ظهور النص من حيث انه مع ذلك لايحتمـل غير النسخ (المفسر) اصطلاحا وسمى به لانه لما جاوز الظاهر والنص فى ظهورهما المذ كور وكان التفسير مبالغـة الفسر وهو الكشف سمى به جـلاله على كماله الذى هو الانكشاف بلا شـبهة (و يقال) المفسر (أيضا لما بين) المراد منه (بقطعى) كالخـبر المتواتر (مما فيه خفاء من الاقسام الآ تية) للمفرد باعتبار خفاء دلالتـه ماعدا المتشابه منها وهو الخفى والمشكل والمجمل لما سـتعلم من أن المتشابه لا يلحقه البيان فى هـذه الدار على ما هو المختار ۞ واعـلم أن ظاهر هذا أن المفسر يطلق على معنيين مختلفين فى الحكم كالنص وأن الفرق بين المفسر بالمعنى الاول و بينه بالمعنى الثانى العموم والخصوص من وجه فهو بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثانى من حيث إنه بالمعنى الاول يتناول ما بحيث لا يحتمل شيأ غير النسخ مما لم يسبق له خفاء كما يتناول ما بيانه بقطعى مما سبق له خفاء من الاقسام المذ كورة اذا كان لا يحتمل شـيأ غير النسخ وأخص منـه باعتبار أنه لا يتناول ما يحتمل التخصيص والتأويل سواء احتمـل مع ذلك النسخ أو لا وسواء كان ذلك مما بين بقطعى مما سبق له خفاء أم لا وهو بالمعنى الثانى أعم منه بالمعنى الاول من حيث انه بالمعنى الثانى يتناول ما بيانه بقطعى مما سبق له خفاء من الاقسام المذ كورة اذا كان يحتمل التخصيص والتأويل والنسخ كما أنه يتناول ما بيانه بقطعى مما سبق له خفاء من الاقسام المذ كورة اذا كان لا يحتمل شيأ غير النسخ وأخص منه باعتبار أنه لا يتناول الا ما بين بقطعى مما فيه خفاء من الاقسام المشار اليها فتأمله لكن الظاهر أن المفسر عنـدهم اللفظ باعتبار ظهور معناه فوق ظهور النص بحيث لا يحتمل شـيأ غير النسخ كما ذكرنا آنفا وانه لا اطلاق له على ما يخالف هذا اصطلاحا وان اطلاقه على ما بين بقطعى مما فيه خفاء من الاقسام المذ كورة بشرط أن لا يحتمل شيأ غير النسخ وحينئذ فهو من اطلاق الكلى على فرد من أفراده كما يفيـده قول فخر الاسلام وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص أو بغـيره بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسـد به باب التأويل أو عاما فلحقـه ما انسد به باب التخصيص مأخوذ مما ذكرنا اه ومن ثمة قال فاضل من شارحيه يعنى المجمل الذى لحقـه البيان المذ كور انما يصـير مفسرا اذا لم يكن المعنى الذى عرف ببيان المجمل قابلا للتخصيص والتأويل اه و يعنى وأن يكون محتملا للنسخ كما صرح به نفس فخر الاسلام بعد هذا و يذ كره المصنف أيضا عنه وكذا كون ما بين بقطعى مما فيـه خفاء على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص نوعا من المفسر ظاهر من كلام صاحب التقويم وشمس الائمة السرخسى وهؤلاء ان لم يكونوا من المتأخرين فلم يظهر من المتأخرين ما يخالفهم فى هذا نعم فى ميزان الاصول وأما حده عنـد المتكلمين وأهل الاصول ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة لانقطاع احتمـال غيره بوجود الدليـل القطعى على المراد وكذا يسمى مبينا ومفصلا لهـذا ثم قال وقد يسمى الخطاب والكلام مفسرا ومبينا بأن كان مكشوف المراد من الاصـل بأن لم يحتمل الا وجها واحدا كما يقع على المشـترك والمشكل والمجمل الذى صار مراد المتكلم معلوما للسامع بواسطة انقطاع الاحتمـال والاشكال اه وهـذا وان كان ظاهره أن المفسر له معنيان لكن لا كما ذكره المصنف بل حاصله أن المعنى له عنـد التفصيل نوعان ما كان مكشوف المراد من الاصل بأن لم يحتمل الا وجها واحدا وما كان المراد منه غـير مكشوف أولا ثم صار مكشوفا بما لحقه من البيان القطعى المزيل لاحتمـال غير ذلك المعنى ولم يتعرض لاشـتراط احتمـال النسخ إما بناء على ما عليه المتقدمون من عدم اشتراطه كما سيأتى وليس الـكلام الآن فى اصطلاحهم وإما للعلم به لانه الفصل المميز له من المحكم ان كان على ما عليه المتأخرون من اشتراطه والله سبحانه أعلم (وان) بين المراد مما فيه خفاء من الاقسام المذ كورة (بظنى) كخبر الواحد والقياس (فمؤول) اصطلاحا سمى

الكلية و يقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالجسة مع العشرة اذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلانه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها الفرد فى النفى أو النهى فانه لا يلزم من نفى المجموع نفى جزئه ولا من النهى عن المجموع النهى عن جزئه ﴿فائدة﴾ جميع ما تقـدم فى دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهـم السامع والفرق بينهـا وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ اسـتعمال اللفظ إما فى موضوعه وهى الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسـببية لان الانسـان يدلنا على ما فى نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محـل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج وثانيها من جهـة الموصوف فان دلالة اللفظ صـفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ سـبب ودلالة اللفظ مسـبب عنها ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجـدت دلالة اللفظ وجـدت الدلالة باللفظ بخـلاف العكس وخامسها من جهـة الانواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقـة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال (فاللفظ ان دل جزؤه على جزء المعـنى فمركب والا فمفرد والمفرد إما أن لا يسـتقل بمعناه وهو

الحرف أو يستقل وهو فعل ان دل بهيئته على أحد الازمنة الثلاثة والا فاسم كلي ان اشترك معناه متواطئ ان استوى ومشكك ان
تفاوت وجنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذى صفة معينة كالفارس وجزئي ان لم يشترك

به إما لما فيه من صرفه عن ظاهر حاله أو من رجوعه من بعض احتمالاته الى بعض منها بخصوصه والتأويل لغة يدور على ذلك ثم ليس المراد أن المؤول محصور فيما ذكر لان الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته صار مؤولا بلا خلاف ذكره فى التحقيق والمراد اذا حمل على محتمل له غير ظاهر منه بدليل ظنى يوجب ذلك وسيأتى فى هذا مزيد كلام فى التقسيم الثالث من الفصل الرابع (ومع عدمه فى زمانه صلى الله عليه وسلم) أى واللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه فوق ظهور معنى المفسر من حيث انه مع ذلك لا يحتمل النسخ فى زمان حياة النبى صلى الله عليه وسلم (المحكم) وهو (حقيقة عرفية) خاصة للاصوليين (فى المحكم لنفسه) عند الاطلاق كالآيات الدالة على وحدانية الله تعالى وصفاته (والكل) أى وكل من هذه الاقسام الاربعة (بعده) أى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم (محكم لغيره) لعدم احتماله النسخ بانقطاع الوحى (يلزمه) أى اطلاق المحكم عليه لا المحكم لعينه منها (التقييد) لغيره (عرفا) خاصا أصوليا تمييزا بين الصنفين بعد اشتراكهما فى أصل المعنى اللغوى وهو الاتقان على وجه يؤمن فيه التبديل والانتقاض وانما لزمه دون الاول لان هذا المعنى فى الاول أبلغ وأقوى فجعل المطلق للاكمل والتقييد لما ليس كذلك ثم يجب التنبه هنا لامرين أحدهما قد عرف أن زيادة الوضوح فى النص على الظاهر بكونه مسوقا لبيان المراد وأما زيادة الوضوح فى المفسر والمحكم فيكون بوجوه مختلفة كأن كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن بما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد ذكره فى التلويح ثانيهما ان قلت ينبغى أن تكون الزيادة المعتبرة فى المحكم بالنسبة الى المفسر زيادة القوة كما هو صنيع فخر الاسلام ومن تبعه لا زيادة الوضوح كما ذكره صدر الشريعة وغيره أما أولا فلأنه المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأما ثانيا فلأن المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يندفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ومن ثمة تعقب صدر الشريعة بهذا كما فى التلويح قلت ليس بين فخر الاسلام وصدر الشريعة مخالفة فى المقصود أما أولا فلأنه لو كان كذلك للزم أن تكون أقسام هذا التقسيم ثلاثة للاتفاق على أنه انما هو باعتبار ظهور الدلالة مع تفاوت الاقسام من حيث الاظهرية واذا كان المحكم ليس فيه زيادة الوضوح على المفسر لا يكون قسيما له من حيث الاوضحية واللازم منتف اتفاقا فالملزوم مثله بل قال بعضهم المحكم ما ظهر لكل أحد من أهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه وأما ثانيا فلأنه كما أن زيادة القوة مناسبة للمعنى اللغوى فكذا زيادة الوضوح هنا باعتبار لازمها وهو زيادة القوة ومن هنا عبر فخر الاسلام ومن تبعه عن زيادة الوضوح بزيادة القوة ولعله انما اختار ذلك لما فيه من الاشعار بأن زيادة الوضوح انما هى مطلوبة للازمها هذا لا لنفسها ثم المنع متسلط على القول بأن الشئ اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير لا معنى لزيادة الوضوح عليه فانه لا ريب فى اختلاف مراتب دلالات الالفاظ على افادة المعنى الواحد فى الاوضحية بعد اتفاقها فى الوضوح وان بلغت الحد المذكور ويؤكده ما هو معلوم من أن فى ترادف المؤكدات لبيان المراد من زيادة الجلاء له ما ليس له عند عدمها ثم يشهد له ما قدمناه آنفا عن التلويح فانه فيه صريح ثم اذا كانت هذه الاقسام عبارة عما ذكرنا (فهى متباينة) لان فى كل قيدا يضاد ما فى الآخر فلا تجتمع فى لفظ من جهة واحدة (ولا يمتنع الاجتماع) أى اجتماع الظاهر والنص (فى لفظ بالنسبة الى ما سيق له وعدمه) أى فى لفظ له معنيان سيق لاحدهما ولم يسق للآخر فيكون بالنسبة الى الاول نصا والى الثانى ظاهرا (كما تفيده المثل) لهما منها قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فانه (ظاهر

علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل) أقول اللفظ ينقسم الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب اضافة كغلام زيد وأورد القاضى أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغى أن يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الامام فى المحصول وقوله ان دل جزؤه أى كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره باضافة اسم الجنس لانها للعموم أو نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لان ضم الجزء المهمل الى المستعمل غير مفيد قال الاصفهانى فى شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله (قوله والا فمفرد) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بان لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أو له جزء
ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء . فى
لكنه ليس جزأ من معناها أى من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شرا ونحوه أعلاما ولك أن تقول هذا التعريف

فى الاباحة) للبيع (والتحريم) للربا (اذلم يسق لذلك) أى لهما من حيث هما وقد فهمامن نفس اللفظ فهو بالنسبة الى كل منهمامن حيث هماظاهر كما أنه (نص) فى التفرقة بينهمابحل البيع وتحريم الربا (باعتبار خارج هورد تسويتهم) أى الكفار بين الربا والبيع فى الحل فانه مسوق لذلك لانهم كانوا يدعونهما بل وجعلوا الربا أصلا فى مساواة البيع له فى الحل مبالغة منهم فى اعتقاد حله فقالوا انما البيع مثل الربا ومنها قوله تعالى (فانكحوا ما طاب الآية ظاهر فى الحل) أى حل النكاح بلا قيد بعدد لفهمه من نفس اللفظ مع كون الكلام غير مسوق له كما تعلم (نص) فى العدد الذى هو الاربع (باعتبار خارج هو قصره) أى الحل (على العدد اذا السوق له) أى للعدد فانه تعالى بدأ بذكر أول العدد ثم زاد عليه مايليه ثم ما يليه ثم أعقبه ببيان ماليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل حيث قال فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة على أن الظاهر أن حل النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الآية كما تفيده التفاسير (فيجتمعان) أى الظاهر والنص فى اللفظ الواحد (دلالة) أى من حيث الدلالة على معنيين له مطابقة والتزاما أو تضمنا والتزاما اذا أمكنا فيه (ثم القرينة تعين المراد بالسوق وهو) أى المراد به هو المعنى (الالتزامى) لذلك اللفظ (فيراد الآخر) وهو المطابقى أو التضمنى له مدلولا (حقيقيا) له (لا أصليا) أى لا معنى له مرادا بالسوق ثم فسر الآخر بقوله (أعنى الظاهرى) وانما كان ظاهريا لان اللفظ ظاهر فيه غير مسوق له والظاهر يعتبر فيه ذلك (ويصير المعنى النصى مدلولا التزاميا لمجموع الظاهرين) فان التفرقة بين البيع والربا فى الحل مدلول التزامى لمجموع وأحل الله البيع وحرم الربا وكل منهما ظاهر فى معناه وقس على هذا قال المصنف رحمه الله تعالى ولقصد افادة أنه يجتمع فى لفظ كونه ظاهرا ونصا باعتبارين قال فى التقسيم فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ما سيق له النص فانه يفيد اذا أمكن فى لفظ الاعتباران كان نصا وظاهرا بهما (ومثال انفراد النص) عن الظاهر قوله تعالى (يا أيها الناس اتقوا) ربكم لظهور مفهومه بنفس اللفظ مع كونه مسوقا له واحتماله التخصيص (وكل لفظ سيق لمفهومه) مع ظهوره منه بنفسه واحتماله التخصيص أو التأويل (أما الظاهر فلا ينفرد) عن النص (اذ لا بد من أن يساق اللفظ لغرض) فان كان معناه الوضعى فهو نفس النص وان كان غيره فهو لازم للمعنى الظاهرى فلم ينفرد الظاهر (ومثلوا) أى المتأخرون (المفسر كالمتقدمين) بقوله تعالى (فسجد الملائكة الآية ويلزمهم) أى المتأخرين (أن لا يصح) هذا مثالا له (لعدم احتمال النسخ) لانه خبر والخبر لا يحتمله على ما هو الصحيح كما سيأتى (وثبوته) أى احتمال النسخ (معتبر) فى المفسر (للتباين) أى لاجل تباين الاقسام عندهم فهو على اصطلاحهم محكم وحينئذ (فانما يتصور المفسر فى مفيد حكم) شرعى للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فلا يتم الجواب عن اللازم المذكور بان المفسر الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى فسجد ولا أن الاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما قلت وعلى هذا فليس المفسر من أقسام المفرد بل من أقسام المركب وحينئذ فلا ينبغى أن يكون مما يخرجه هذا التقسيم ثم المثال الذى لا مناقشة فيه على رأى المتأخرين قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لان كافة سد باب التخصيص وهو محتمل للنسخ لانه مفيد حكما شرعيا وليس بخبر وهذا (بخلاف المحكم والله بكل شئ عليم) فانه لا يشترط فيه أن يكون فى مفيد حكم (لانه) أى المعتبر فى المحكم (نفيه) أى احتمال النسخ أيضا فوق نفى احتمال التخصيص والتأويل ونفى احتمال النسخ يصدق بكون المعنى لا يحتمل تبديلا أصلا كما يصدق بكونه

يقتضى أن قام زيد مفرد لان جزأه وهو القاف من قام والزاى من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقريب (قوله والمفرد الخ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ماهو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لا يفهم معناه الذى وضع له الا باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ألا ترى أن الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لان التبعيض تعلق به وان استقل نظر ان دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الازمنة الثلاثة إما الماضى كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل والآى وإن لم يدل بهيئته على أحد الازمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن (قوله كلى) اعلم أن الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فان الكلية والجزئية من صفات المسمى فالكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحيوان والانسان والكاتب أو لم تقع مع امكانها كالشمس أو استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم لان الكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالاولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالى الكلى هو ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه ثم ان الكلى ان استوى معناه فى أفراده فهو

يحتمله فى نفسه لكن قام دليل انتفائه (والاولى) فى التمثيل (نحو الجهاد ماض) منذ بعثنى الله الى أن يقاتل آخر أمتى الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل مختصر من حديث أخرجه أبو داود لكونه مفيدا حكما شرعيا عمليا غير محتمل للنسخ لاشتماله على لفظ دال على الدوام بخلاف قوله تعالى والله بكل شئ عليم فانه وان كان غير محتمل للنسخ لان معناه فى نفسه لا يحتمل التبدل فهو ليس بمفيد لحكم شرعى عملى والكلام انما هو فيما يفيد ذلك (والمتقدمون) من الحنفية (المعتبر فى الظاهر ظهور) المعنى (الوضعى بمجرده) أى سماع من هو من أهل اللسان اللفظ الموضوع له سواء (سيق) اللفظ (له) أى لمعناه الوضعى (أولا) أى أو لم يسق له (و) المعتبر (فى النص ذلك) أى كون معنى اللفظ مسوقا له (مع ظهور ما سيق له) وهو المعنى المذكور فوضع المظهر موضع المضمر لزيادة تمكينه فى ذهن السامع سواء (احتمل التخصيص) ان كان عاما (والتأويل) ان كان خاصا (أولا) يحتمل كلا منهما (و) المعتبر (فى المفسر) بعد اشتراط ظهور معناه (عدم الاحتمال) للتخصيص والتأويل (احتمل النسخ أولا) يحتمل (و) المعتبر (فى المحكم عدمه) أى احتمال شئ من ذلك (فهى) أى هذه الاقسام متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية (متداخلة) بحسب الوجود فيجوز صدق كل منها على كل من الباقية لا متباينة (وقول فخر الاسلام فى المفسر الا أنه يحتمل النسخ سند للمتأخرين فى التباين) بين الاقسام لانه موجب للتباين بينه و بين المحكم واذا كان بينهما تباين فكذا ينبغى أن يكون بين الباقية (اذ لا فصل بين الاقسام) فى التباين وعدمه فانه لم يقل أحد بأن بعضها متباين و بعضها متداخل فى الاصطلاح (و به) أى و بقول فخر الاسلام هذا (يبعد نفى التباين عن كل المتقدمين) على ما هو ظاهر التلويح لان الظاهر ان فخر الاسلام منهم وقد أفاد قوله هذا التباين (ولعدم التباين) بينها عند المتقدمين (مثلوا الظاهر) بقوله تعالى (يا أيها الناس اتقوا) الزانية (والزانى) فاجلدوا الآية (والسارق) والسارقة فاقطعوا الآية (و بالامر والنهى مع ظهور ما سيق له) أى مع ظهور معانى هذه العبارات وظهور كونها مسوقة لمعان تقصد بها فلو قالوا بالتباين بين الظاهر والنص بالسوق وعدمه لم يمثلوا الظاهر بهذه الامثلة لوجود السوق فيها (واقتصر بعضهم) أى صاحب البديع (فى) تمثيل (النص) على اباحة العدد (على مثنى الى رباع) من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وعلى التفرقة بين البيع والربا بحل البيع وتحريم الربا على (وحرم الربا) من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا (والحق أن كلا من انكحوا واسم العدد) فى الآية (لا يستقل نصا) على اباحة العدد المذكور (الا بملاحظة الآخر) منهما كما هو ظاهر (فالمجموع) منهما هو (النص) على اباحة العدد المذكور قلت وكذا كل من وأحل الله البيع ومن حرم الربا لا يستقل نصا على التفرقة المذكورة الا بملاحظة الآخر فانما النص عليها المجموع منهما (والشافعية الظاهر ما) أى لفظ (له دلالة ظنية) أى راجحة على معنى ناشئة (عن وضع) له كالاسد للحيوان المفترس حيث لا قرينة صارفة عنه (أو عرف) عام بأن يكون دالا على ما نقل اليه واشتهر استعماله فيه فى العرف العام (كالغائط) للخارج المستقذر من المسلك المعتاد (وان كان) ذلك المعنى المنقول اليه (مجازا) للفظ (باعتبار اللغة) كهذا المعنى للغائط فانه مجاز لغوى له لان مجازيته اللغوية لا تنافى ظاهريته العرفية العامة أو عرف خاص كالصلاة للاركان المخصوصة فى الشرع فيخرج على اصطلاحهم النص لان دلالته قطعية والمجمل والمشترك لان دلالتهما متساوية والمؤول لان دلالته مرجوحة (و يستلزم) الظاهر (احتمالا مرجوحا) لغير معناه بالضرورة ومن ثمة قال فى المحصول الظاهر هو الذى يحتمل غيره احتمالا مرجوحا (فالنص قسم منه) أى من الظاهر بهذا المعنى (عند الحنفية)

المتواطئ كالانسان فان كل فرد من الافراد لا يزيد على الآخر فى الحيوانية والناطقية وسمى متواطئا لانه متوافق يقال تواطأ فلان وفلان أى اتفقوا ان اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب فى البارى ممكن فى غيره أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه فى الشمس أكثر منه فى السراج والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه بهذا الاخير وليس كذلك وسمى مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف ﴿فائدة﴾ قال ابن التلمسانى لا حقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطئ وأجاب القرافى بأن كلا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وان كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطئ (قوله وجنس) يريد أن الكلى ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى المحصول ومختصراته وهذا والاولى التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للاسد وثعالة للثعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أى ثعلبا مع انه ليس باسم جنس

والاولى فالنص عند الحنفية قسم منه لان عند الحنفية قيد النص (وهو) أى هذا القسم من الظاهر (ما كان سوقه لمفهومه) المطابقى فهو نص عند الحنفية لظهوره فيه وسوقه له ظاهر عند الشافعية لغرض دلالته عليه دلالة راجحة عن وضع أو عرف وينفرد ظاهرهم عن نص الحنفية فى لفظ له معنى مطابقى لم يسق له والتزامى سيق له يمكن اجتماعهما وقد ظهر فى كل منهما فانه بالنسبة الى كل منهما ظاهر الشافعية وبالنسبة الى ما سيق له نص الحنفية لا بالنسبة الى ما لم يسق له فصدق على هذا اللفظ بالنسبة الى هذا المعنى ظاهر عند الشافعية ولم يصدق عليه نص عند الحنفية وهذا اذا أريد بالمعنى المدلول عليه فى تعريف الظاهر ما هو أعم من المطابقى كما هو الظاهر والا فان أريد به المعنى المطابقى فالوجه ما كانت النسخة عليه أولا وهو ما لفظه وهو قسم من النص عند الحنفية أى الظاهر بهذا المعنى قسم من النص عندهم لانه كما أفاده حاشية عليه ان النص على ما تقدم ما ظهر معناه وعرف ما هو المقصود بسوقه ولا يشكل أنه قد يقصد بسوق اللفظ افادة معناه بان يكون ذلك هو الغرض وقد يقصد به غيره كما مر من القصد الى رد التسوية فلزم انقسام النص قسمين اه (وان اختلفوا) أى الحنفية والشافعية (فى قطعية دلالته) أى هذا القسم من ظاهر الشافعية الذى هو نص الحنفية أو هذا القسم من نص الحنفية الذى هو ظاهر الشافعية على ما كانت عليه النسخة أولا (وظنيتها) أى دلالته المذكورة فقال أكثر الحنفية قطعية وقال الشافعية ظنية فانه لا خلاف فى الحقيقة لاختلاف مرادهم بالقطعية والظنية ومن ثمة قال (والوجه أنه) والاحسن الاقتصار على لانه أى اختلافهم (لفظى فالقطعية للدلالة والظنية باعتبار الارادة فلا اختلاف) فمراد الحنفية القطع بثبوت دلالته على المعنى ولا يختلف فى ذلك اذ بعد العلم بوضعه للمعنى يلزم من سماعه الانتقال اليه وهو معنى الدلالة ومراد الشافعية ظن ارادة المعنى باللفظ فان الفهم عن العلم بالوضع وان ثبت قطعا لكن كون المعنى مرادا غير مقطوع به لجواز كون المراد غير المعنى الوضعى المنتقل اليه عند سماع اللفظ ولا يختلف فيه فلا خلاف كما لا خلاف فى وجوب العمل بالوضعى ما لم ينفه دليل كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى قلت ولا يعرى عن تأمل فان ظاهر كلام الحنفية القطع بالارادة أيضا تبعا للقطع بالدلالة حيث لا موجب للمخالفة وان هذا التجويز لكونه لا عن دليل ليس بمانع للقطع والله تعالى أعلم (واستمروا) أى الشافعية (على ايراد المؤول قرينا له) أى للظاهر وسيعرف تعريف المؤول (فيقال الظاهر والمؤول كالخاص والعام لافادة المقابلة فيلزم فى الظاهر عدم الصرف) عن معناه كما يلزم فى المؤول الصرف عنه تحقيقا للمقابلة بينهما (والا) أى وان لم يلزم ذلك (اجتمعا) أى الظاهر والمؤول فى اللفظ الواحد لكن باعتبارين لامكانه حينئذ فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالته على الاول ظاهرة وعلى الثانى مؤولة وان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس (اذ) اللفظ (المصروف) عن معناه الراجح الى معنى مرجوح (لا تسقط دلالته على الراجح) أى على المعنى الراجح كقوله تعالى فانما يبخل عن نفسه (فيكون) المصروف (باعتباره) أى كونه دالا على الراجح (ظاهرا و باعتبار الحكم بارادة المرجوح مؤولا) قلت والظاهر أنه لا يلزم فى الظاهر عدم الصرف أصلا والا لم يوجد الا فى الحقائق لا غير بل قد وقد ولا ضير فى الاجتماع باعتبارين كما ذكرنا لان تقابلهما اعتبارى لا حقيقى (وتقدم المؤول عند الحنفية) حيث قال وان بظنى فمؤول (ولا ينكر اطلاقه) أى المؤول (على المصروف) عن ظاهره بمقتض (أيضا أحد) فلا يختص به حنفى ولا شافعى (والنص) عند الشافعية ما دل على معنى (بلا احتمال) لغيره فيوافق ما فى المحصول هو اللفظ الذى لا يتطرق اليه احتمال لكن الظاهر أن المراد لا يحتمل التأويل كما فى

بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ معاملة الاعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه فى الفصيح ومنع صرفه ان انضمت اليه علة أخرى فهو ولا يرد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهلا منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى هذا الزمان ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر والجميع يشترك فى مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس اذا تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى هى وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هى متشخصة فى الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى (قوله ومشتق) أى وان دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالاسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمارا وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهرى قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة ولقائل أن يقول اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة قال فى المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد وأما خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لانه

المستصفى لان الظاهر أن احتماله النسخ لايخرجه عن النصية ولاينافى هذا مافى شرح القاضى عضد الدين مادل دلالة قطعية فلاجرم أن قال (كالمفسر عند الحنفية لاالنص) عندهم (فانه) أى النص عندهم (يحتمل المجاز) باتفاقهم (وعلمت) قريبا (أنه) أى احتماله المجاز (لاينافى القول بقطعيته) أى النص بخلاف المفسر عندهم فانه لايحتمل المجاز بتخصيص ولا بتأويل فالنص عند الشافعية هو المفسر عند الحنفية (وقد يفسرون) أى الشافعية (الظاهر بماله دلالة واضحة فالنص) عندهم حينئذ (قسم منه) أى من الظاهر بهذا المعنى (عندهم) لان الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية والمبين أخص منه لان الدلالة الواضحة لاتقتضى سابقة احتياج الى البيان ذكره المحقق التفتازانى فانتفى قول الكرمانى فلايبقى حينئذ فرق بين المبين والظاهر (والمحكم) عندهم (أعم) من الظاهر والنص (يصدق على كل منهما ولاينافى التأويل أيضا فهو) أى المحكم (عندهم مااستقام نظمه للافادة ولو بتأويل) وعبارة السبكى المتضح المعنى (والحنفية أوعب وضعا للحالات) قال المصنف ولذا كثرت الاقسام عندهم فكانت أقسام ماظهر معناه أربعة متباينة عند المتأخرين وعلى قول الشافعية ليس الاقسمان فى الخارج لان المحكم أعم من الظاهر والنص فلايتحقق فى الخارج محكم غير نص ولاظاهر بل انما يتحقق المحكم أحدهما والمراد من الحالات حالة احتمال غير الوضعى وحالة سوقه لشىء من مفهومه أوغيره وحالة عدم سوقه لمفهومه وحالة عدم احتمال النسخ واحتماله فوضعوا للفظ الدال مع كل حالة أوحالتين اسما (وموضع الاشتقاق) لأسمائها (يرجح قولهم) أى الحنفية (فى المحكم) أنه مالايحتمل تخصيصا ولاتأويلا ولانسخا لمناسبة المعنى اللغوى له كما تقدم بخلافه على قول الشافعية بقى أن المصنف لم يذكر لهم مفسرا وفى المحصول المفسر له معنيان أحدهما مااحتاج الى التفسير وقد ورد تفسيره وثانيهما الكلام المبتدأ المستغنى عن التفسير لوضوحه اه وهذا لايخالف المحكم بالمعنى الذى ذكره المصنف كما أن الثانى منه لايخالفه بالمعنى الذى ذكره السبكى وأما الاول بالنسبة اليه ففى تعيين ما بينهما من النسبة تأمل وعلى كل حال فالقول ماقاله من أن الحنفية أكثر استيعابا بالوضع الاسماء للفظ باعتبار حالاته المتفاوتة فى الوضوح والله سبحانه أعلم ثم هذا (تنبيه) على تفصيل وتمثيل للتأويل وسمه به لسبق الشعور به فى الجملة اجمالا (وقسموا) أى الشافعية (التأويل الى قريب وبعيد ومتعذر غير مقبول قالوا وهو) أى المتعذر (مالايحتمله اللفظ ولايخفى أنه) أى المتعذر (ليس من أقسامه) أى التأويل (وهو) أى التأويل مطلقا فيم الصحيح والفاسد (حمل الظاهر على المحتمل المرجوح) اذ من المعلوم أن مالا يحتمله اللفظ أصلا لايندرج تحت مايحتمله مرجوحا وقالوا حمل الظاهر لان النص لايتطرق اليه التأويل وتعيين أحد مدلولى المشترك لايسمى تأويلا وعلى المحتمل لان حمل الظاهر على مالايحتمله لايكون تأويلا أصلا والمرجوح لان حمله على محتمله الراجح ظاهر (الا أن يعرف) التأويل (بصرف اللفظ عن ظاهره فقط) فيكون من أقسامه لصدقه عليه (ثم ذكروا) أى الشافعية (من البعيدة تأويلات للحنفية فى قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفى وقد أسلم على عشر أمسك أربعا وفارق سائرهن) رواه ابن ماجه والترمذى وصححه ابن حبان والحاكم (أى ابتدئ نكاح أربع) أى انكح أربعا منهن بعقد جديد وفارق باقيهن ان كنت تزوجتهن فى عقد واحد لوقوعه فاسدا (أو أمسك الاربع الاول) وفارق الاواخر منهن ان كنت عقدت عليهن متفرقات لوقوعه فيما عدا الاربع فاسدا ووجه بعده أنه كما قال (فانه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد فى الاسلام بلا بيان) لهذا المرام الخفى عن كثير من الافهام اذ الظاهر من الامساك الاستدامة دون الاستئناف ومن الفراق انقطاع النكاح لاعدم التجديد مع أنه

يهم أن تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضا نم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام ﴿فائدة﴾ الكلى على ثلاثة أقسام طبيعى ومنطقى وعقلى فالانسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلى فههنا ثلاث اعتبارات أحدها أن يراد به الحصة التى شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلى الطبيعى وهو موجود فى الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود والثانى أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقى وهذا لاوجود له لعدم تناهيه والثالث أن يراد به الامران معا الحصة التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لاوجود له لاشتماله على مالايتناهى وذهب أفلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر فى الكلى كانقسامه الى الجنس والنوع وأهمله المصنف هنا لذكره اياه فى المصباح (قوله وجزئى ان لم يشترك) أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسيم لقوله أولا كلى ان اشترك معناه ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لايفتقر الى شئ يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمر كانا وأنت لان المضمرات لابد لها من شئ يفسرها وفى كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع لم أنها ليست بمضمرات الثانى أن هذا التقسيم كله فى الاسم وقد تقدم أن الاسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم الى مالا يستقل

لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل (وقوله) صلى الله عليه وسلم (لفيروز الديلمي وأسلم على أختين أمسك أيتهما شئت) مثله أيضا أي ابتدئ نكاح من شئت منهما ان كنت تزوجتهما في عقد واحد لوقوعه فاسدا بخلاف ما لو تزوجهما في عقدين يبطل نكاح الثانية فقط ثم هذا اللفظ وان لم يحفظ فقد حفظ معناه وهو اختر أيتهما شئت كما هو رواية الترمذي له فلا يبعد أن يقول من يقول معنى أمسك هذا انه أيضا معنى اختر ثم هذا (أبعد) من الاول لان فيه مع وجهي البعد الماضيين وجها ثالثا وهو التصريح بأيتهما شئت فدل على أن الترتيب غير معتبر (وقولهم) أي الحنفية (في فاطعام ستين مسكينا) كما هو نص القرآن في كفارة الظهار (إطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود من التكفير دفع حاجة المسكين (وحاجة واحد في ستين يوما حاجة ستين) مسكينا فاذا أطعم مسكينا واحدا ستين يوما عنها أجزأه وانما بعد لان فيه اعتبار ما لم يذكر من المضاف والغاء ما ذكر من عدد المساكين (مع امكان قصده) أي عدد المساكين (لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم) أي تظاهرها وتعاضدها (على الدعاء له) أي للمكفر (وعموم الانتفاع) أي وشمول المنفعة للجماعة (دون الخصوص) لواحد (وقولهم) أي الحنفية (في نحو في أربعين شاة شاة) كما هو هكذا في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أهل اليمن من رواية أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده على ما في مراسيل أبي داود وهو حديث حسن (أي ماليتها) أي الشاة لما تقدم من أن المقصود دفع الحاجة والحاجة الى ماليتها كالحاجة اليها وانما بعد (اذ يلزم أن لا تجب الشاة) نفسها لان الفرض أن الواجب ماليتها حينئذ فلا تجب هي فلا تكون مجزئة وهي مجزئة اتفاقا وأيضا يرجع المعنى وهو دفع الحاجة المستنبط من الحكم وهو ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال (وكل معنى استنبط من حكم فأبطله) أي ذلك المعنى ذلك الحكم (باطل) لانه يوجب ابطال أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانه محال فتنتفي صحته فيكون باطلا ﴿تنبيه﴾ ثم انما قال في نحو في أربعين شاة شاة لجريان مثله في نحو في خمس من الابل شاة وهلم جرا فانهم قائلون بان المراد منه مالية ذلك المسمى لا عينه من الابل والبقر أيضا (ومنها) أي التأويلات البعيدة لهم (حمل) قوله صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت (١) نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل الخ) أي ثلاث مرات رواه أصحاب السنن وحسنه الترمذي وقال الحاكم على شرط الشيخين (على الصغيرة والامة والمكاتبة) ومن جرى مجراهن (أو) أن فنكاحها (باطل أي يؤل الى البطلان غالبا لاعتراض الولي) عليها بوجه من عدم كفاءة أو نقص فاحش عن مهر المثل (لانها) أي المرأة (مالكة لبضعها) ورضاها هو المعتبر (فكان) تصرفها فيه (كبيع سلعة لها) واعلم ان ظاهر هذا كما مشى عليه المحقق التفتازاني أنهم قائلون إما بحمل عموم أيما امرأة على خصوص منه وهو الامة قنة كانت أو مدبرة أو أم ولد أو مكاتبة والحرة الصغيرة والمعتوهة والمجنونة مع ابقاء باطل على حقيقته وإما بابقاء عموم أيما امرأة على ما هو عليه مع حمل باطل على ما يؤل اليه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وتعقب بان نكاح الامة باصنافها والصغيرة العاقلة ليس باطلا عند الحنفية بل موقوف فالوجه أن يكون باطل على هذا التقدير محمولا أيضا على ما يؤل اليه وهو تام فيما عدا المجنونة والمعتوهة لا فيهما لان عقدهما باطل حقيقة فيلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز المهروب منه كما يلزم أيضا في ابقاء أيما امرأة على العموم وابقاء باطل على حقيقته وسيأتي في هذا وجه ثالث أوجه منهما ان شاء الله تعالى ثم انما بعد لانه أبطل ظهور قصد النبي صلى الله عليه وسلم التعميم في كل امرأة (مع امكان قصده) صلى الله عليه وسلم العموم (لمنع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به)

*الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولا حدا للمعرف فان أراد بالاستقلال الاول غير ما أراد بالاستقلال الثاني فليبين ﴿فائدة﴾ ذهب الاكثرون الى أن المضمر جزئي كما ذهب اليه المصنف واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كليا وبأنه لو كان كليا لما دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص ونقل القرافي في شرح المحصول وشرح التنقيح عن الاقلين أنه كلي وقال إنه الصحيح وقال الاصفهاني في شرح المحصول انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان أنا وأنت وهو صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئيا وأيضا فان مدلولاتها لا تتعين الا بقرينة بخلاف الاعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين لها سببان أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام والثاني أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص معين فيفهم الشخص لحصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول أيضا فيما عدا العلم من المعارف كاسم الاشارة والموصول والمعرف بأل ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذي نختاره أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا قال (تقسيم آخر اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المنفرد أو يتكثرا وهي المتباينة تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح أو تكثر اللفظ

(١) نفسها ثبتت هذه الكلمة فيما بيدنا من النسخ ولم نجدها في سنن أبي داود ولا جامع الترمذي فحرر الرواية كتبه مصححه

والراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه) أقول هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى وتعدده فيكون تقسيماله باعتبار ما يعرض له ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه * الأول أن يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه وقال الإمام وهذا هو التقسيم إلى جزئي وكلي * الثاني أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد والبياض وتسمى بالألفاظ المتباينة لأن كل واحد منها مباين للآخر أي مخالف له في معناه ثم إن الألفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة أي لا تجتمع كما مثلناه وكالأسود للإنسان والفرس وقد تكون متواصلة أي يمكن اجتماعها إما بأن يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع وإما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فإن الناطق صفة للإنسان

فإن نكاحها منه كما يشهد به العرف (ومنها) أي التأويلات البعيدة (حملهم) أي الحنفية ما عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر المطلق) أي الذي لم يقيد بوقت معين ثم هذا الحديث بهذا اللفظ أورده شيخنا الحافظ بسنده في بحث الاستثناء من تخريج أحاديث مختصر ابن الحاجب وقال حديث حسن أخرجه النسائي وأبو داود واختلف في رفعه ووقفه ورجح الجمهور ومنهم الترمذي والنسائي الموقوف اهـ مختصرا ثم لما ذكره ابن الحاجب في مباحث المؤول بهذا اللفظ لم يخرجه شيخنا كذلك بل ساقه بألفاظ غيره ثم قال وأخرج له الدارقطني شاهدا من حديث عائشة لكنه معلول انقلب الإسناد على راويه فإنه أخرجه من رواية المفضل بن فضالة عن يحيى بن أيوب فقال عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة وساقه بلفظ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له وهذا أقرب إلى لفظ المصنف قال الدارقطني كلهم ثقات قلت لكن الراوي عن المفضل عبد الله بن عباد ضعفه ابن حبان جدا اهـ فهذا ظاهر في أنه لم يروه باللفظ المذكور النسائي وأبو داود وهذا هو الموافق لما في نفس الأمر فإن العبد الضعيف راجع سنن أبي داود والنسائي فلم يره فيهما بهذا اللفظ نعم أخرجه النسائي بألفاظ منها اللفظ الدارقطني الذي قال شيخنا إنه أقرب إلى لفظ المصنف ثم حيث يكون من رجاله يحيى بن أيوب فقد قال النسائي فيه ليس بالقوي وقال أبو حاتم الرازي لا يحتج به وقال أحد سيئ الحفظ وذكره أبو الفرج في الضعفاء والمتروكين والله تعالى أعلم وإنما بعد هذا لما فيه من تخصيص العموم عما وجوبه يعارض نادر (وحملهم) أي ومن التأويلات البعيدة حملهم (ولذي القربى) من قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى (على الفقراء منهم) أي من ذي القربى من بني هاشم وبني المطلب (لأن المقصود) من الدفع إليهم (سد خلة المحتاج) بفتح المعجمة أي حاجته ولا خلة مع الغنى وإنما بعد لتعطيل لفظ العموم (مع ظهور أن القرابة) التي لرسول الله صلى الله عليه وسلم (قد تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وسلم وعد بعضهم) كإمام الحرمين (حمل) الحنفية والمالكية قوله تعالى (إنما الصدقات الآية على بيان المصرف) لها حتى يجوز الصرف إلى صنف واحد وواحد منه فقط لا الاستحقاق حتى يجب الصرف إلى جميع الأصناف من التأويلات البعيدة أيضا لكون اللام ظاهرا في الملكية ثم أخذ المصنف في الجواب عنها من غير مراعاة ترتيبها فقال (وأنت تعلم أن بعد التأويل لا يقدح في الحكم بل يفتقر إلى) الدليل (المرجح) للتأويل على ذلك الظاهر ليصير به راجحا عليه وإذا تمهد هذا (فأما الأخير) وهو بعد حمل إنما الصدقات على بيان المصرف لها (فدفع بأن السياق وهو رد لمزهم) أي طعنهم وعيبهم (المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم إذا منعوا يدل أن المقصود) من قوله إنما الصدقات الآية (بيان المصارف لدفع وهم أنهم) أي المعطين (يختارون في العطاء والمنع) وتقريره هكذا موافق لابن الحاجب وغيره والأولى أن يقال وهو رد لمزهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاهم عنه إذا أعطاهم وسخطهم إذا لم يعطهم لأن النص ومنهم من يلمزك في الصدقات الخ ثم من الدافعين بهذا الغزالي (ورد) هذا الدفع (بأنه) أي السياق (لا ينافي الظاهر) أي ظاهر اللام (أيضا من الملك فلا يصرف) السياق (عنه) أي عن هذا الظاهر فليكن لهما جميعا كما ذكره الآمدي قال المصنف (ولا يخفى أن ظاهره) أي إنما الصدقات الآية (من العموم) أي عموم الصدقات وعموم الفقراء والباقي بمعنى أن كل صدقة يستحقها جميع الفقراء ومن شاركهم (منتف اتفاقا) لتعذره ومن ثمة لم يقل به أحد (ولتعذره) أي العموم المذكور (حملوه) أي الشافعية العموم فيهم (على ثلاثة من كل صنف) من الثمانية إذا كان المفرق لزكاة غير المالك ووكيله ووجدوا (وهو) أي حملهم هذا (بناء على أن معنى الجمع) في

الفقراء ومن شاركهم (مرادمع اللام والاستغراق وهو) أى الاستغراق (منتف) فتبقى الجمعية وأقلها ثلاثة وردّبانه حينئذ محمول على الجنس كما فى لا أتزوج النساء وإلا لغا التعريف لحل لا أتزوج نساء على ثلاثة (وكونه) أى اللام (للتمليك لغير معين أبعد ينبو عنه الشرع والعقل) اذ لا تمليك الا لمعين مع عدم تأتيه فى فى الرقاب وفى سبيل الله لعدم اللام وعدم استقامة الملك فى الظرف (فالمستحق الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه الى من كان من الاصناف فان كانوا) أى الاصناف (بهذا) القدر وهو أمر الله تعالى بصرف ما يستحقه اليهم (مستحقين فبلا ملك ودون استحقاق الزوجة النفقة) على زوجها لتعينها دونهم (ولا تملك) النفقة (الا بالقبض) فكذا الزكاة لا تملك بدونه فلا يثبت الاستحقاق لاحد الا بالصرف اليه (ولنا آثار صحاح عن عدة من الصحابة والتابعين صريحة فيما قلنا) كعمر رضى الله تعالى عنه رواه عنه ابن أبى شيبة والطبرى وابن عباس رواه عنه البيهقى والطبرى وحذيفة وسعيد بن جبير وعطاء والنخعى وأبى العالية وميمون بن مهران رواه عنهم ابن أبى شيبة والطبرى (ولم يرو عن أحد منهم) أى من الصحابة والتابعين (خلافه) أى ما قلنا (ولا ريب فى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف قولهم) وكيف لا وقد ذكر أبو عبيد فى كتاب الاموال أن النبى صلى الله عليه وسلم (قسم الذهيبة التى بعث بها معاذ من اليمن فى المؤلفة فقط الاقرع وعيينة وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل ثم أتاه مال آخر فجعله فى صنف الغارمين فقط حيث قال لقبيصة بن المخارق حين أتاه وقد تحمل حمالة) بفتح المهملة وتخفيف الميم أى كفالة (أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها وفى حديث سلمة بن صخر البياضى أنه أمر له بصدقة قومه وأما شرط الفقر) فى ذى القربى (فقالوا) أى الحنفية (لقوله صلى الله عليه وسلم يا بنى هاشم ان الله كره لكم) أوساخ الناس (الى) قوله (وعوضكم عنها بخمس الخمس والمعوض عنه) الذى هو الزكاة انما هو (للفقير) لانه الذى له حق فيه لا للغنى الا بعارض عمل عليها فكذا العوض والحديث بهذا اللفظ لم يحفظ نعم فى صحيح مسلم ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد وفى معجم الطبرانى انه لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ انما هى غسالة الأيدى وان لكم فى خمس الخمس لما يغنيكم وروى ابن أبى شيبة والطبرى عن مجاهد قال كان آل محمد لا تحل لهم الصدقة فجعل لهم خمس الخمس وفى كون هذه مفيدة كونه عوضا عنها لمن كان مصرفا لها الا غير نظر فلا جرم أن قال شيخنا المصنف فى فتح القدير ولفظ العوض انما وقع فى عبارة بعض التابعين ثم كون العوض انما يثبت فى حق من يثبت فى حقه المعوض ممنوع وقال هنا قالوا وذهب الشافعى وأحمد الى استواء غنيهم وفقيرهم فيه لكن للذكر مثل حظ الانثيين (وأما الاولان) وهما مسئلتا اسلام الرجل على أكثر من أربع واسلامه على أختين (فالاوجه خلاف قول الحنفية) الماذى كما هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف (وهو) أى خلاف قولهم (قول محمد بن الحسن) ومالك والشافعى وأحمد وهو أنه فى الاولى يختار أى أربع شاء منهن ويفارق ما عداهن وفى الثانية يختار أيتهما شاء ويفارق الاخرى من غير فرق فى المسئلتين بين أن يكون تزوجهن فى عقد أو عقود الا أن فى المبسوط وفرق محمد فى السير الكبير بين أهل الحرب وأهل الذمة قال لو كانت هذه العقود فيما بين أهل الذمة كان الجواب كما قاله أبو حنيفة وأبو يوسف ووجه كون قول محمد أوجه عرف مما تقدم ولا يدفعه ما فى المحيط وقول النبى صلى الله عليه وسلم لغيلان الثقفى اختر أربعا وفارق سائرهن يحتمل اختر أربعا منهن بالعقد الاول ويحتمل بعقد جديد فانه لم يقل اختر أربعا منهن بالنكاح الاول والحديث حكاية حال لا عموم له فلا يصح الاحتجاج به نعم ان تم ما فى المبسوط والاحاديث التى رويت قال مكحول كانت قبل نزول الفرائض

مع أن الناطق قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة وكذلك اذا كان مدلول أحدهما جزأ من مدلول الآخر كالحيوان والانسان ولم يذكره المصنف *الثالث أن يتكثر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة *الرابع أن يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فان وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفى كثير من النسخ فان وضع للكل بأل المعرفة وهو منقوض بأسماء الاعداد فان العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلقة الموضوع للسواد والبياض الا أن يقال لا نسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكلى العددى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة فيصح على أن تعريف كل ممتنع من جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال فى المحصول فهو المرتجل واستشكله القرافى بان المرتجل فى الاصطلاح هو اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب وان نقل لعلاقة فان اشتهر فى الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الاول كما قال فى المحصول وذلك كالصلاة سمى بالنسبة الى المعنى الاول منقولا

عنه و بالنسبة الى الثانى منقولا اليه إما شرعيا أو عرفيا عاما أو خاصا بحسب الناقلين كما سيأتى ايضاحه وتمثيله فى حد المجاز * واعلم أن
اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فان كثيرا من المنقولات لا مناسبة بينها و بين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر
لغة هو الشئ النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وان كان فى غاية الخسة وأجاب الاصفهانى فى شرح المحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وان لم يشتهر فى الثانى كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة الى الثانى وهو الرجل الشجاع وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع وسيأتى ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لان المجاز أيضا قد يكون أشهر من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وسيأتى وأيضا فالوضع على حده لا يكفى فى اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لابد من الاستعمال وكذا فى المجاز أيضا (قوله والثلاث الاول) أى متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص لان كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لان النص فى اللغة على ما حكاه الزهرى وغيره هو بلوغ الشئ منتهاه وغايته وهذه الالفاظ كذلك لانها فى الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة واحترز بقوله المتحدة المعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع أنها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الالفاظ المترادفة قد فلا

معناه قبل نزول حرمة الجمع فوقعت الانكحة صحيحة مطلقا ثم أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم باختيار الاربع لتجديد العقد عليهن ولما كانت الانكحة صحيحة فى الاصل جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك مستثنى من تحريم الجمع ألا ترى أنه قال فى بعض الروايات وطلق سائرهن فهذا دليل على أنه لم يحكم بالفرقة بينه وبين ما زاد على الاربع اهـ لم يحتاجا الى التأويل المذكور واتجه قولهما على قوله لكن الشأن فى ذلك وكيف وغيلان أسلم يوم الطائف فى شوال سنة ثمان الى غير ذلك مما يمنع تمام هذا الدفع (وأما) حل (لاصيام) الحديث على ما ذكر (فلمعارض) له (صح فى النفل) وهو ما فى صحيح مسلم وغيره عن عائشة قالت قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم يا عائشة هل عندكم شئ فقلت يا رسول الله ما عندنا شئ قال فانى صائم ثم قدم هذا لرجحانه فى الثبوت عليه مع أنه مثبت وذاك ناف (وفى رمضان بعد الشهادة بالرؤية) أى وصح فى أداء صيام رمضان وهو ما فى الصحيحين عن سلمة ابن الاكوع قال أمر النبى صلى الله عليه وسلم رجلا من أسلم أن أذن فى الناس ان من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء كما أشار اليه بقوله (قال) النبى صلى الله عليه وسلم (من لم يكن أكل فليصم وهو) أى الصوم المأمور به (بعد تعين الشرعى) فيه (مقرون بدلالة عليه) أى على الصوم الشرعى انه المراد هنا أيضا (انه) أى النبى صلى الله عليه وسلم (قال من أكل فلا يأكل بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم) والمحفوظ ما تقدم وأياما كان فلا ضير (فلو اتحد حكم الاكل وغيره) أى الاكل (فيه) أى يوم عاشوراء وهو عدم صحة صيامه شرعا (لقال لا يأكل أحد) لانه مع الاختصار ينفى ظن مخالفة القسمين فى الحكم (ثم هو) أى صوم يوم عاشوراء وقتئذ (واجب معين) لهذا الحديث وغيره فكان كرمضان والنذر المعين لان كلا منهما كذلك (فلم يبق) تحت لاصيام (الا) الصيام (غير المعين فعملوا به) أى بلا صيام (فيه) أى الصيام غير المعين (من القضاء والنذر المطلق) والكفارات وقضاء ما أفسده من التطوع (وهو) أى هذا الصنيع (أولى من اهدار بعض الادلة بالكلية) كهذين الدليلين لان الاعمال بحسب الامكان أولى من الاهمال (وأما النكاح) أى كون قول الحنفية فيه مخالفا لظاهر الحديث المذكور (فلضعف الحديث بما صح من انكار الزهرى) الراوى للحديث عنه سليمان بن موسى (روايته) أى الحديث عنه فقد أسند الطحاوى عن ابن جريج انه سأله عنه فلم يعرفه (وقول ابن جريج فى رواية ابن عدى) فلقيت الزهرى فسألته عن هذا الحديث (فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك فقال أخشى أن يكون وهم على وأثنى على سليمان) خيرا (فهم) الزهرى على الانكار (ومثله) أى هذا اللفظ (فى عرف المتكلمين) من أهل العلم (انكار) منه لروايته (لاشك) فيها حتى لا يقدح فى الحديث قلت فينتفى ما ذكر الترمذى ان ابن معين طعن فى هذا المحكى عن ابن جريج وقال لم يذكر هذا عن ابن جريج الا ابن علية وسماع ابن علية من ابن جريج فيه شئ لانه صحح كتبه على كتب ابن أبى رواد اهـ فان ابن علية امام حجة حافظ فقيه كبير القدر وقال أبو داود ما أحد من المحدثين الا وقد أخطأ الا ابن علية وبشر بن المفضل الى غير ذلك من الثناء عليه فكيف يجوز عليه أن يقول لقيت الزهرى فسألته عن هذا الحديث كذبا بل ما فى الميزان قال ابن معين كان ابن علية ثقة ورعا تقيا يبعد هذا عن ابن معين وابن جريج أحد الاعلام الثقات مجمع على ثقته كما لا يقدح فى هذا أيضا ما عن أحمد انه ذكر هذه الحكاية فقال ابن جريج له كتب مدونة ليس هذا فيها ان عدم ذكره فيها لا يمنع صحتها عنه فى نفس الامر مع ثقة الراوى عنه فليتأمل نعم لا يبعد ان يقال الاشبه ان أخشى أن يكون وهم على ليس جزما بتكذيبه كما أن مجرد نفى معرفته ليس صريحا فيه

فلا يجري فيه ما يجري في الجزم الصريح بل ما يجري في النسيان على أنه تابع سليمان عن الزهري فيه
الحجاج بن أرطاة عنه عند ابن ماجه وابن لهيعة عن جعفر بن ربيعة عنه عند أبي داود وهما وان ضعفا
فمتابعتهما لا تعرى عن تأييد لكون ذلك الانكار نسيانا والله سبحانه أعلم (أو لمعارضة ما هو أصح) منه
(رواية مسلم) وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم (الايم أحق بنفسها من وليها وهي) أي الايم لغة (من
لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا وليس للولي حق في نفسها سوى التزويج فجعلها) النبي صلى الله عليه
وسلم (أحق به) أي بالتزويج (منه) أي من الولي (فهو) أي الحديث المذكور دائر (بين أن يعمل)
باطل فيه (على أول البطلان أو يترك) العمل به (للمعارض الراجح) عليه ولولا أنه يلزم من الاول
الجمع بين الحقيقة والمجاز كما تقدم لقدم على الثاني لكن حيث لزم منه ذلك وهو ممتنع تعين الثاني (وأما
الحمل) لايما امرأة (على الامة وما ذكر) معها كما تقدم (فانما هو) أي الحمل المذكور (في لا نكاح
الا بولي) كما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه (أي من له ولاية) أي نفاذ قول (فيخرج نكاح العبد
والامة وما ذكر) معهم من المجنونة والمعتوهة والصغيرة اذا لم يكن باذن من يتوقف صحة النكاح على
اذنه عن الصحة اذ لا ولاية لهم ويدخل نكاح الحرة العاقلة البالغة لان لها ولاية (و) اذ (دل) الحديث
السابق (الصحيح على صحة مباشرتها) أي الحرة المذكورة النكاح (لزم كونه) أي لا نكاح الا بولي
(لاخراج الامة والعبد والمراهقة والمعتوهة) والمجنونة أيضا بطريق أولى وغاية ما يلزمه تخصيص العام
(وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة) وكيف وما من عام إلا وقد خص ولا سيما (وقد ألجأ
اليه) أي التخصيص (الدليل) فيتعين قال المصنف ويخص حديث أيما امرأة نكحت غير الكفء
والمراد بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفء أو حكمه على قول من يصححه ويثبت
للولي حق الخصومة في فسخه كل ذلك شائع في اطلاقات النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة
بينها فيثبت مع المنقول الوجه المعنوي وهو انها تصرفت في خالص حقها وهو نفسها وهي من أهله
كالمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الاولى (وأما الزكاة) أي وأما قول الحنفية المتقدم في الزكاة
(فمع المعنى النص) لهم فيه (أما الاول) أي المعنى (فللعلم بان الامر بالدفع الى الفقير ايصال لرزقهم)
أي الفقراء (الموعود منه سبحانه) بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الى غير ذلك
(وهو) أي رزقهم (متعدد من طعام وشراب وكسوة) وغيرها اذ الرزق ما يسوقه الله الى الحيوان فينتفع
به (فقد وعدهم) الله (أصنافا) من الرزق (وأمر من عنده من ماله) عز وجل (صنف واحد
أن يؤدي مواعيده) تعالى الى أهلها (فكان) أمره بذلك (اذنا باعطاء القيم) ضرورة (كما في مثله من
الشاهد وحينئذ) أي وحينئذ كان الامر كذا (لم تبطل الشاة بل) يبطل (تعينها) يعني انه لا يسوغ
غيرها مما هو في مقدار ماليتها (وحقيقته) أي بطلان تعينها (بطلان عدم إجزاء غيرها وصارت
محلا) للدفع (هي وغيرها فالتعليل وسع المحل) للحكم المذكور لأنه أبطل المنصوص عليه (وليس
التعليل) حيث كان (الا توسعته) أي المحل (وأما النص فما علق البخاري) في صحيحه جزما
(وتعليقاته) كذلك (صحيحة) ووصله يحيى بن آدم في كتاب الخراج (من قول معاذ ائتوني بخميس)
بالسين المهملة كما هو الصواب لا الصاد قال الخليل ثوب طوله خمسة أذرع وقال الداودي كساء قيسه ذا
ثم عن الشيباني سمي بملك من ملوك اليمن أول من أمر بعمله (أو لبيس) ما يلبس من الثياب أو الملبوس
الخلق (مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة) وما في
كتاب أبي بكر الصديق لانس الذي رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري من

دلالته على تلك المعاني
بالسوية كالقرء والعين
وغيرهما من الالفاظ
المشتركة فهو المجمل
مأخوذ من الجمل بفتح الجيم
واسكان الميم وهو الاختلاط
كما حكاه القرافي فسمي
بذلك لاختلاط المراد بغيره
وسيأتي أن قوله تعالى ان
الله يأمركم أن تذبحوا
بقرة وآتوا حقه يوم حصاده
وغير ذلك من المجملات فلا
يكون محصورا في المشترك
وان كانت دلالته على
بعض المعاني أرجح من
بعض سمي بالنسبة الى
الراجح ظاهرا وبالنسبة
الى المرجوح مؤولا لكونه
يؤول الى الظهور عند
اقتران الدليل به فالمنقول
لعلاقة ولم يشتهر كالاسد
دلالته على الاول ظاهرة
وعلى الثاني مؤولة فان
اشتهر وهو المسمى بالمنقول
كالصلاة فهو على العكس
(قوله والمشترك) يعني
ان النص والظاهر
مشتركان في الرجحان الا
أن النص فيه رجحان بلا
احتمال لغيره كأسماء
الاعداد والظاهر فيه
رجحان مع احتمال كدلالة
اللفظ على المعنى الحقيقي
فالقدر المشترك بينهما
من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان المجمل والمؤول مشتركان في أن كلا منهما يفيد معناه افادة
غير راجحة الا أن المؤول مرجوح أيضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه

بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتاله أو عشرين درهما الحديث فانتقل فى القيمة فى موضعين فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعين والا لسقط ان تعذر أو أوجب عليه ان يشتريه فيدفعه (فظهر أن ذكر الشاة والجذعة) وغيرهما (كان لتقدير المالية ولانه أخف على أرباب المواشى) من غيرها (لا للتعيين او قولهم) أى الحنفية (فى الكفارة مثله فى الاولين والله أعلم) وهما مسئلتا اسلام الرجل على أكثر من أربع وعلى أختين وهو أنه خلاف الاوجه وانما الاوجه قول الائمة الثلاثة اذا أطعم مسكينا واحدا ستين يوما لا يجزئه لما تقدم قال المصنف وغاية ما يعطيه كلامهم أن بتكرر الحاجة بتكرر المسكين حكما فكان تعددا حكما وتمامه موقوف على أن ستين مسكينا مراد به الأعم من الستين حقيقة أو حكما ولا يخفى أنه مجاز فلا مصير اليه إلا بموجبه اه ولا موجب له فيما يظهر والله تعالى أعلم ❁ (التقسيم الثالث) للفرد (مقابل) التقسيم (الثانى) له لانه (باعتبار الخفاء) فى الدلالة كما أن الثانى باعتبار الظهور فيها (فما كان منه) أى من خفاء اللفظ فى المعنى الذى خفى اللفظ فيه (بعارض غير الصيغة فالخفى) أى فاللفظ الذى هو متصف بالخفاء فى معنى خفى هو فيه بالنسبة الى المعنى الذى خفى فيه بسبب عارض له غير صيغته هو الخفى اصطلاحا وقيد بغير الصيغة لان الخفاء اذا كان بنفس اللفظ فاللفظ أحد الاقسام الآتية وأورد ينبغى أن يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ وأجيب بأن الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (وهو) أى الخفى (أقلها) أى أقسام هذا التقسيم (خفاء كالظاهر فى الظهور) أى كما أن الظاهر فى التقسيم الثانى أقل أقسامه ظهورا (وحقيقته) أى الخفى اصطلاحا (لفظ) وضع (لمفهوم عرض فيما) أى فى محل (هو) أى ذلك المحل (ببادئ الرأى من أفراده) أى المفهوم (ما) أى عارض (يخفى به) أى بالعارض (كونه) أى ذلك المحل (منها) أى من أفراده ويوجب استمرار ذلك الخفاء العارض فيه (الى قليل تأمل) فيزول الخفاء حينئذ (ويجتمعان) الخفى والظاهر (فى لفظ) واحد (بالنسبة) الى مفهومه وبعض المحال (كالسارق ظاهر فى مفهومه الشرعى) وهو العاقل البالغ الآخذ عشرة دراهم أو مقدارها خفية عمن هو متصد للحفظ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال المتمول من حرز بلا شبهة (خفى فى النباش) أى آخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه بعد دفنه (والطرار) وهو الآخذ للمال المخصوص من اليقظان فى غفلة منه بطر أو غيره وانما خفى فيهما (للاختصاص) أى اختصاص كل منهما (باسم) غير السارق يعرف به فيتوقف فى كونه من أفراد السارق (الى ظهور أنه) أى الى أن يتأمل قليلا فى وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص (فى الطرار لزيادة) فى المعنى وهو حذق فى فعله وفضل فى جنايته لانه يسارق الأعين المستيقظة المرصدة للحفظ لغفلة والسارق يسارق النائمة أو الغائبة (ففيه) أى فيكون فى الطرار (حده) أى السارق (دلالة) أى من قبيل الدلالة لثبوته فيه بطريق أولى لانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق ممن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه (لا قياسا) عليه حتى يورد عليه أن الحدود لا تثبت بالقياس لان الثبوت به لا يعرى عن شبهة والحدود تدرأ بها غير أن اطلاق قطعه انما يأتى على قول أبى يوسف والائمة الثلاثة والا فظاهر المذهب فيه تفصيل يعرف فى الفقه (والنباش لنقص فلا) أى وأن الاختصاص فى النباش لنقص فى المعنى وهو قصور مالية المأخوذ لان المال ما تجرى فيه الرغبة والضنة والكفن ينفر

فهو جنس لنوعين المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات قال (تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر والهذيان والمركب صيغ للافهام فان أفاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام والتحصيل مع الاستعلاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال والا فمحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه التمنى والترجى والقسم والنداء) أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر * الاول ان يكون المدلول معنى أى شيأ ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه الى جزئى وكلى الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف * الثالث ان يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كأسماء حروف الهجاء ألا ترى ان حروف ضرب وهى ضه و ره و به لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فالاول الصاد والثانى الراء والثالث الباء وهكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقريرات والهاء اللاحقة لضه و به و ره هى هاء السكت * الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب

ينفر عنه كل من علم أنه كفن به ميت الا نادرا من الناس مع عدم مملوكيته لاحد أو تحقق شبهة فيها ونقصان الحرز وعدم الحافظ له وانما يسارق من لعله يهجم عليه من المارة غير حافظ ولا قاصد فلا يحد حد السرقة عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والائمة الثلاثة لانه لو كان الكان بالقياس والقياس الصحيح لا يبقى بهذا الظن بغيره فانه قد ظهر أنه يكون تعدية للحكم الذى فى الاصل الى الفرع بالمعنى الذى هو فى الفرع دونه فى الاصل وأما السمعي فى ذلك فأكثره ضعيف فان صح منه شئ للصحيحة فمحمول على وقوعه سياسة لمعتاده لاحدا وبه نقول ثم على الصحيح لافرق عندهما بين ما اذا كان القبر فى الصحراء أو فى بيت مقفل لما ذكرنا (وما) كان من خفاء اللفظ فى المعنى الذى خفى اللفظ فيه (لتعدد المعانى الإستعمالية) للفظ (مع العلم بالاشتراك) أى بكون اللفظ مشتركا بينها (ولا معين) لاحدها (أو تجويزها) أى أو مع تجويز المعانى الاستعمالية للفظ (مجازية) له (أو بعضها) أى أو تجويز بعض المعانى الاستعمالية له ويستمر ذلك (الى تأمل) بعد الطلب فذلك اللفظ (مشكل) اصطلاحا من أشكل عليه الامر اذا دخل فى أشكاله وأمثاله فان قيل فعلى هذا يصدق المشكل على المشترك اللفظى قلنا نعم (ولا يبالى بصدقه) أى المشكل (على المشترك) فيكون أعم منه لعدم التنافى اذ يجوز أن يسمى الشئ باسمين مختلفين من جهتين (كأنى) أى مثال المشكل لفظ أنى (فى أنى شئتم) بعد قوله تعالى فأتوا حرثكم فانه مشترك بين معنيين (لاستعماله كأين) كما فى قوله تعالى أنى لك هذا (وكيف) كما فى قوله تعالى أنى يحيي هذه الله بعد موتها فاشتبه المعنى المراد فى الآية على السامع واستمر ذلك (الى أن تؤمل) بعد الطلب لهما والوقوف عليهما فى موقعها هذا (فظهر الثانى) وهو كيف دون أين (بقرينة الحرث وتحريم الاذى) أى ودلالة تحريم القربان فى الاذى العارض وهو الحيض فانه فى الاذى اللازم أولى فيقتضى التخيير فى الاوصاف أى سواء كانت قائمة أو نائمة أو مقبلة أو مدبرة بعد أن يكون المأتى واحدا وقد ظهر من هذا الفرق بين الطلب والتأمل وهو أن الطلب النظر أولا فى معانى اللفظ وضبطها والتامل استخراج المراد منها وأن المصنف انما لم يذكر الطلب كما ذكروه لاستلزام التأمل تقدم الطلب عليه ثم غير خاف أن هذا أشد خفاء من الخفى وسيظهر أنه أقل خفاء من المجمل والمتشابه فلا جرم أن كان مقابله النص (وما) كان من خفاء اللفظ فى المعنى الذى خفى اللفظ فيه (لتعدد) فى معناه (لا يعرف) المراد منه (الا ببيان) من المطلق (كمشترك) لفظى (تعذر ترجيحه) فى أحد معنييه أو معانيه (كوصية لمواليه) فان المولى مشترك بين المعتق والمعتق (حتى بطلت) الوصية لمواليه (فيمن له الجهتان) من أعتقوه ومن أعتقهم اذا مات قبل البيان فى ظاهر الرواية لبقاء الموصى له مجهولا بناء على تعذر العمل بعموم اللفظ وعدم ترجيح البعض على البعض والا فهنا روايات منها أن عن محمد الا أن يصطلحا على أن يكون الموصى به بينهما فانه يجوز كذلك ومنها أن عن أبي حنيفة وأبي يوسف جوازها وتكون للفريقين (و ابهام متكلم) والوجه الظاهر أو ما أبهم المتكلم مراده منه (لوضعه) أى ذلك اللفظ (لغير ما عرف) مرادا منه عند اطلاقه بالنسبة الى أصل وضعه (كالاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا) الموضوعة للمعانى المعروفة عند أهلها قبل علمهم بالوضع لها واللفظ الغريب قبل تفسيره كالهلوع (مجمل) من أجل الحساب رده الى الجملة أو الامر أبهمه ثم لما كان هذا أشد خفاء من المشكل لامكان الوقوف على معناه بالاجتهاد كما يغيره بخلاف المجمل فانه لا يوقف عليه بالاجتهاد كان مقابله المفسر (وما) كان من خفاء اللفظ فى المعنى الذى خفى اللفظ فيه بحيث (لم يرج معرفته فى الدنيا متشابه) اصطلاحا من التشابه بمعنى الالتباس (كالصفات) التى وردبها الكتاب والسنة الصحيحة لله تعالى (فى نحو اليد) والوجه الظاهر

موضوع كقام زيد * الخامس أن يكون المدلول لفظا مركبا مهملا قال الامام والاشبه أنه غير موجود لان الغرض من التركيب هو الإفادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لا جرم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهرى هذى فى منطقه يهذى ويهذو هذوا وهذيانا (قوله والمركب صيغ للافهام) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لافهام الغير ما فى ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لابد منه والا يرد الامر لكونه طلبا للماهية أيضا والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وانما سمى بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى اذا طلب أن يعطى له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب فى الحقيقة انما هو بالاداة كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه أى طلب منه بغلظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل فهو الامر وان كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره وان كان مع التسفل أى التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لى وقوله بالذات

يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة أولية والكل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان وأن (١٦٠) تسقينى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما ولا الثانى أمرا ولا الثالث نهيا بل هى إخبارات وكذلك التمنى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضا الطلب باللازم وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال و يفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء * ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الاوامر والنواهى لكنه قلد الامام فى ذلك * ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه ينقسم الى الاقسام الثلاثة المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهيا (قوله والا) أى وان لم يفد بالذات طلبا وذلك بان لا يدل على طلب أصلا كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب منك كذا ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملا للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله

الاصفهانى

من نحو اليد (والعين) كما فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ولتصنع على عينى (والافعال كالنزول) الوارد فى الصحيحين وغيرهما ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى الثلث الآخر الى غير ذلك مما دل السمعى القاطع على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معناه الظاهر عليه سبحانه بناء على ما عليه السلف من تفويض علمه الى الله تعالى والسكوت عن التأويل مع الجزم بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم ارادة الظواهر المقتضية للحدوث والتشبيه كما هو المذهب الاسلم (وكالحروف فى أوائل السور) كالم وص وحم واطلاق الحروف عليها مع أنها أسماء مجاز كأنه لقصد رعاية الموافقة بين الاسم والمسمى لان مدلولاتها حروف اتباعا بالسلف الصالح من الصحابة وغيرهم فى ذلك على ما نقل عنهم أو أريد بها الكلمات من اطلاق الخاص على العام ثم هذا بناء على أنها سر من أسرار الله تعالى استأثر الله تعالى بعلمه كما هو قول الاكثر منهم أصحابنا والشعبى والزهرى ومالك ووكيع والاوزاعى قال القاضى البيضاوى وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد الله بها إفهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد اه وتعقب بأن استئثار الله تعالى بعلمها يدفع كونها أسرارا بين الله ورسوله ثم عدم علم الخلق بمعناها لا يوجب أن لا تفيد شيأ وأن لا يكون لذكرها معنى أصلا اذ يجوز أن يكون فائدته طلب الايمان بها أو أن يكون التحدى والتنبيه على الاعجاز ثم لما كان هذا أشدها خفاء كان مقابله المحكم ثم قيل نظير الخفى من الحسيات من اختفى من طالبه من غير تغيير زيه ولا اختلاطه بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى التأمل ونظير المشكل من اغترب عن وطنه ودخل بين أشكاله فيطلب موضعه ثم يتأمل فى أشكاله ليقف عليه ونظير المجمل من اغترب عن وطنه وانقطع خبره فانه لا ينال بالطلب والتأمل بدون الخبر عن موضعه ونظير المتشابه المفقود الذى لا طريق لدركه أصلا (وظهر) من هذا التقرير (أن الاسماء الثلاثة) المشكل والمجمل والمتشابه لما سميت به دائرة (مع الاستعمال لا) بمجرد (الوضع كالمشترك) أى كما أن اسم المشترك يدور مع مجرد وضعه لمعنيين فصاعدا على البدل (والخفى) أى واسم الخفى (مع عروض التسمية والشافعية ما خفى مطلقا) أى سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض عليها (مجمل والاجمال فى مفرد للاشتراك) كالعين لتردده بين معانيه (أو الاعلال) كمختار لتردده بين الفاعل والمفعول باعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفا (أو جملة المركب) نحو قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لتردد جملة المركب التى هى الموصول مع صلته بين الزوج كما حمله أصحابنا والشافعى وأحمد عليه ومن حجتهم ما روى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولى العقدة الزوج وبين الولى كما حمله عليه مالك (ومرجع الضمير) منه اذا تقدمه أمران يصلح لكل منهما على السواء قيل كحديث الصحيحين وغيرهما لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره لتردد ضمير جداره بين عوده الى أحدكم كما ذهب اليه أحمد اذا كان لا يضره ولا يجد الواضع بدا منه مثل أن يكون الموضع له أربعة حيطان له منها واحد والباقى لغيره حتى يلزمه الحاكم ان امتنع وبين عوده الى الجار نفسه فلا يلزمه ان امتنع كما ذهب اليه الائمة الثلاثة قلت والحق أن ظاهر السياق يعين رجوعه الى أحد ثم هو محتاج الى مخصص بما قيده به وهم محتاجون الى الجواب عنه مطلقا والكلام فى ذلك غير هذا الموضع به أليق فالاولى التمثيل بقول من قال وقد سئل عن أبى بكر وعلى رضى الله عنهما أيهما أفضل من بنته فى بيته (وتقييد الوصف واطلاقه فى نحو) زيد (طبيب ماهر) لتردد ماهر بين رجوعه الى طبيب فيتقيد الوصف بالمهارة بكونها فى الطب خاصة وبين رجوعه الى زيد فيكون موصوفا بالمهارة مطلقا الا أن تكون صفة لصفة أخرى كما ذكر

الاصفهانى (والظاهر أن الكل) أى اجمال كل ماتقدم من المثل (فى مفرد بشرط التركيب) قلت لكن من الظاهر أن الاجمال فى اللفظ لاشتراكه أولاعلاله فى مفرد من غير شرط التركيب فالوجه استثناء ما كان هكذا من اشتراطه (وعندهم) أى الشافعية (المتشابه لكن مقتضى) كلام (المحققين تساويهما) أى المجمل والمتشابه (لتعريفهم المجمل بما لم تتضح دلالته) قيل من قول أو فعل لان الاجمال يكون فيهما والدلالة أعم من اللفظية وغيرها ودلالة الفعل عقلية ومن ثمة قال ما ولم يقل لفظ وخرج بلم تتضح دلالته المهمل لانه لادلالة له والمبين لاتضاحها (وبما لم يفهم منه معنى أنه المراد) وهذا لم أقف عليه بهذا اللفظ ولعله بالعناية ما فى أصول ابن الحاجب وقيل اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وحينئذ فللقائل أن يقول ان أراد بالمعترض عليه فى قوله (وعليه اعتراضات ليست بشئ) مافى الكتاب فلا اعتراض عليه وان أراد مافى أصول ابن الحاجب فصحيح أن عليه اعتراضات مثل أنه غير مطرد لان كلا من المهمل ولفظ المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منعكس لانه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لابعينه كما فى المشترك وهو شئ فلا يصدق الحد عليه والمجمل قد يكون فعلا كقيام النبى صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز والسهو وهو غير داخل فى الحد اذ ليس لفظا وحينئذ فلا نسلم أنها ليست بشئ بل هى واردة ظاهرا وانما يمكن أن يدفع بالعناية كما قال المحقق التفتازانى وغيره مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح اطلاق لفظ الشئ عليه لغة وان لم يكن ثابتا فى الخارج وبفهم الشئ فهمه على انه مراد لامجرد الخطور بالبال والمقصود تعريف المجمل الذى هو من أقسام المتن وهو لامحالة لفظ قلت وعلى هذا لاحاجة الى دعوى أن المعرّف الاول انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجمال يكون فيه أيضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذى هو من أقسام المتن ينبغى الاحتراز من الفعل المجمل فليتنبه له (والمتشابه) أى ولتعريفهم اياه (بغير المتضح المعنى) فهذا تساو ظاهر بل اتحاد (وجعل البيضاوى اياه) أى المتشابه (مشتركا بين المجمل والمؤول) حيث قال والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك بين الاولين بالرجحان ويمتاز النص بأنه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخيرين بعدم الرجحان ويمتاز المؤول بأنه مرجوح دون المجمل فيكون المتشابه ماليس براجح لامالم يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره (مشكل لان المؤول ظهرت دلالته على المرجوح بالموجب) له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا (لايقال يريده) أى كون المؤول غير متضح المعنى أو غير راجح (فى نفسه مع قطع النظر عن الموجب) لارادة المعنى المرجوح له وانما لايقال (لانه) أى المؤول (حينئذ) أى حين كون المراد بكونه غير متضح المعنى أو غير راجح انه غير متضحه أو غير راجحه فى نفسه (ظاهر) بالنسبة الى الموجب اصدق حده عليه حينئذ (لايصدق عليه متشابه) لعدم صدق حده عليه والفرض أنه جنس له صادق عليه (وأيضا يجئ مثله) أى هذا (فى المجمل) فيقال المراد بكونه غير متضح المعنى أو غير راجحه أنه غير متضحه أو راجحه فى نفسه فيلزم أن يكون المجمل الذى لحقه بيان مجملا لانه فى نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه (لكن ما لحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق وسمى مبينا عندهم) أى الشافعية (والحنفية) قالوا (ان كان) البيان (شافيا بقطعى فمفسر) أى فالمجمل حينئذ مفسر كبيان الصلاة والزكاة (أو) كان البيان شافيا (بظنى فمؤول) أى فالمجمل حينئذ مؤول كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة فى صحيح مسلم (أو) كان البيان (غير شاف خرج) المجمل (عن الاجمال الى الاشكال) لان خفاء الاشكال دون الاجمال كبيان الربا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة

صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدّق خبر الله تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام فى المحصول هنا وجزم به ثم أعاده فى باب الاخبار وقال انه حد دورى لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا أو كذبا فتعريفه به دورى ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لايحتاج الى حد ولا رسم (قوله وغيره تنبيه) أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نبهت به على مقصودك وقال فى المحصول سمى به تمييزا له عن غيره قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لابالحصر وتندرج فيه الاربعة التى ذكرها المصنف * والفرق بين التمنى والترجى أن الترجى لايكون الا فى الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتمنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود * واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر قال

❁ (الفصل الثالث فى الاشتقاق وهو رد لفظ الى لفظ آخر لموافقته له فى حروفه الاصلية ومناسبته فى المعنى ولابد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه أو بزيادتهما ونقصانهما نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وغلى ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال وارم) أقول ذكر المصنف فى هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه فالاشتقاق فى اللغة هو الاقتطاع وأما فى الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميدانى ونقله الامام عنه فقال هو أن تجد بين

في الصحيحين (فجاز طلبه) أي بيانه حينئذ (من غير المتكلم) لان بيان المشكل مما يكتفى فيه بالاجتهاد بخلاف الاجمال (فلذا) أي للاتفاق المذكور (ردّ ما ظن من أن المشترك المقترن ببيان) للمراد منه (مجمل بالنظر الى نفسه مبين بالنظر الى المقارن) والظان الاصفهاني والراد المحقق التفتازاني ولفظه وليس بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على أن الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه مراده بل انما عرف بالبيان (والحاصل أن لزوم الاسمين) المبين والمجمل (باعتبار ما ثبت في نفس الامر للفظ من البيان أو الاستمرار على عدمه) أي البيان فلا يجتمعان للتنافي بينهما حينئذ واذا عرف هذا (فالمجمل أعم عند الشافعية) منه عند الحنفية (ويلزمه) أي كونه أعم عند الشافعية (أن بعض أقسامه) أي المجمل (يدرك) بيانه (عن غير المتكلم وبعضه) أي المجمل (لا) يدرك بيانه (الا منه) أي المتكلم (اذ لا ينكر جواز وجود ابهام كذلك) أي لا يدرك معرفته الا ببيان من المتكلم (وكذا المتشابه) بعض أقسامه يدرك عن غير المتكلم وبعضها لا أيضا لتساويهما (الأنهم) أي الشافعية (والاكثر على امكان دركه) أي المتشابه المتفق على أنه متشابه في الدنيا (خلافا للحنفية) حيث قالوا لا يمكن دركه فيها أصلا والذي ذكره صاحب الكشف والتحقيق وغيره أن هذا مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمي أهل السنة من أصحابنا وأصحاب الشافعي والقاضي أبي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين الا أن فخر الاسلام وشمس الائمة استثنيا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرا أن المتشابه وضح له دون غيره وذهب أكثر المتأخرين الى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه (وحقيقة الخلاف) بين الطائفتين (في وجود قسم) من أقسام اللفظ باعتبار خفاء دلالته (كذلك) أي على هذا الوجه من انقطاع رجاء معرفته في الدنيا (ولا يخفى أنه بحث عن وجود (قسم شرعي) أي من الخطابات الشرعية وهو الخطاب بما لا يعرف معناه الا في الآخرة هل هو واقع منه تعالى أولا (لا لغوي استتبع) أي استطرد في هذا التقسيم (فجاز عندهم) أي الشافعية (اتباعه طلبا للتأويل وامتنع عندنا فلا يحل ولا نزاع في عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بايجاب اعتقاد الحقية) أي حقية ما أراد الله تعالى منه على الابهام (وترك الطلب) للوقوف عليه معينا (تسليما عجزا) أي استسلاما لله واعترافا بالقصور عن درك ذلك ليعلموا أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولان الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما أراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية والامعان في الطلب ائتمار بالامر وهو عبادة والعبودية أقوى لانها الرضا بما يفعل الرب سبحانه والعبادة فعل ما يرضى الرب والعبادة تسقط في العقبى والعبودية لا فظهر أن لا نزاع في عدم امتناع هذا عقلا (بل) انما النزاع (في وقوعه) أي الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين كما ذكرنا (فالحنفية نعم) هو واقع (لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون) في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا (عطف جملة) اسمية المبتدأ منها الراسخون (خبره يقولون لانه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابها يبتغي تأويله قسم وصفهم بالزيغ فلو اقتصر) على هذا (حكم بمقابلهم قسم بلا زيغ لا يبتغون) تأويله (على وزان فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه اقتضى مقابله) وهو وأما الذين كفروا فلهم كذا وكذا (فتركه) ايجازا لدلالة قسيمه عليه كما هو أسلوب من الاساليب البلاغية (فكيف وقد صرح به أعني الراسخون وصحت جملة التسليم) وهي يقولون آمنا به كل من عند ربنا (خبرا عنه) أي عن الراسخون (فيجب اعتباره كذلك) وممن نص على أن الظاهر هذا أبو حيان وعلى هذا فقوله وما يعلم تأويله الا الله جملة معترضة بين القسمين (فان قيل قسم الزيغ المتبعون) ما تشابه

اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أي وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تفطن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضي أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعدمه وفيه نظر وأيضا فان المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد وللاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف الاول المشتق والثاني المشتق منه والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر أراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغيير لانه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه أيضا الاسم والفعل كما قلنا في الاول وانما أتى بذلك أعني باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شئ وعلى كل مذهب أيضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويرد عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على رأي البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان يصح على رأي الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأي البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع منه (قوله لموافقته

له في حروفه الاصلية) هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها
أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصلية أن تكون موجودة

منه (ابتغاء الفتنة والتأويل فالقسم المحكوم بعقابه ليتسبه بتبغي الامرين) ابتغاء الفتنة والتأويل جميعا لا بتبغي أحدهما فلا يلزم منه ذم من اتبعه ابتغاء التأويل فقط (قلنا قسم الزيغ بابتغاء كل) من الوصفين على الاستقلال (لا المجموع اذ الاصل استقلال الاوصاف) على أن الاجماع على ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة فقط بأن يجريه على الظاهر بلا تأويل فكذا من اتبعه ابتغاء التأويل فقط (ولان جملة يقولون حينئذ) أي حين يكون والراسخون عطفا على الله لا قسيما لقوله فأما الذين في قلوبهم زيغ (حال) من الراسخون (ومعنى متعلقها) أي هذه الجملة حينئذ (ينبوعن موجب عطف المفرد لان مثله في عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم) وهذا التقدير ينافيه (وغاية الامر أن مقتضى الظاهر أن يقال وأما الراسخون) فيقولون ليوافق قسيمه فحذفت أما منه لدلالة ذكرها ثمة عليها هنا لانهم لا تكاد توجد مفصلة الا وتثنى أو تثلث ثم حذفت الفاء لانها من أحكامها وحينئذ يقال (فاذا ظهر المعنى وجب كونه على مقتضى الحال المخالف لمقتضى الظاهر) كما هو شأن البلاغة (مع أن الحال قيد للعامل وليس علمهم) أي الراسخين بتأويله (مقيدا بحال قولهم آمنا به كل من عند ربنا) على تقدير كونهم يعلمون تأويله فهذا أيضا مما ينافي كون يقولون جملة حالية من الراسخين ثم ايضاح ما ذكرنا أن الآية من باب الجمع والتفريق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب والتقسيم قوله منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات والتفريق قوله فأما الذين في قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراسخون قسيما له كأنه قيل فأما الزائغون فيتبعون المتشابه وأما الراسخون فيتبعون المحكم ويردون المتشابه الى المحكم ان قدروا والا فيقولون كل من المحكم والمتشابه من عند الله ثم جيء بقوله وما يذكر الا أولو الالباب تذييلا وتعريضا بالزائغين ومدحا للراسخين يعني من لم يذكر ولم يتعظ و يتبع هواه فليس من أولي الالباب ومن ثمة قال الراسخون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب وما ذكر المحقق التفتازاني من الجواب عن هذا في حاشية الكشاف بما يعرف ثمة لا يدفع ظهور هذا كما لا يخفى على من أحاط علما بما تقدم من التوجيه مع الانصاف (وأيد حملنا قراءة ابن مسعود وان تأويله الا عند الله) وقراءة ابن عباس رضي الله عنهما ويقول الراسخون في العلم آمنا به كما أخرجها سعيد بن منصور عنه باسناد صحيح وعزيت الى أبي أيضا (فلو لم تكن) قراءة ابن مسعود (حجة) مستقلة (صلحت مؤيدا) لما قدمناه (على وزان ضعيف الحديث) الذي ضعفه ليس بسبب فسق راويه (يصلح شاهدا) للحكم الثابت على وفقه باجماع ظني أو قياس (وان لم يكن مثبتا) لذلك الحكم لو انفرد (فكيف والوجه منتهض على الحجية كما سيأتي ان شاء الله تعالى) أي حجية القراءة الشاذة اذا صحت عمن نسبت اليه من الصحابة خصوصا مثل ابن مسعود اذ لا تنزل عن كونها خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه انما يقرؤها رواية عنه صلى الله عليه وسلم وهذا معنى ما أشار اليه بقوله كما سيأتي يعني في مباحث الكتاب وما في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الى قوله أولو الالباب قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم وما أخرج الطبري وابن أبي حاتم باسناد صحيح عن عائشة أنها قالت في قوله تعالى والراسخون في العلم انتهى علمهم الى أن آمنوا بمتشابهه ولم يعلموا تأويله هذا وقد أورد على استثناء فخر الاسلام وشمس الائمة وضوح المتشابه للنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره بأنه يتراءى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب

لانه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف وقوله ومناسبة في المعنى هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها (قوله ولا بد من تغيير) أي بين اللفظين لانه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوي بطريق التبع ولك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها الا أن يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء أو يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والاتيان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة ويدل على التغاير أن احداهما لعامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والاتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله
تعالى وان كنتم جنبا وحصر الامام التغيير في تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوي طلب ما وجد من أمثلتها

على الا الله كما هو مختارهما موافقة للسلف فهو يقتضى أن لا يعلمه الرسول كغيره من العباد وان كان الوقف على والراسخون فى العلم كما هو مختار الخلف يلزم أن لا يكون الرسول مخصوصا بعلمه وأجيب بأن معنى الآية على تقدير الوقف على الا الله وما يعلم أحد تأويله بدون تعليم الله كما فى قوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله أى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الا حينئذ بمعنى غير واذا كان كذلك جاز أن يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم فى حق غيره واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله واذا صار الرسول صلى الله عليه وسلم عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم الحصر وكان يقال وما يعلم تأويله الا الله ورسوله وأجيب عنه بأنه يجوز أن يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله وبأن الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل وعلى من علمه الله بالتأويل الذى ذكر ألا ترى أن تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله تعالى ثم لا يمتنع ان يعلمه غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول فكذا هنا كذا فى الكشف ولا يعرى عن بحث لمن تحقق ثم بقى من الراسخ فى العلم فأخرج ابن أبى حاتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الراسخين فى العلم فقال من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين فى العلم (وجرت عادة الشافعية باتباع المجمل بخلاف فى جزئيات أنها منه فى مسائل * الاولى التحريم المضاف الى الاعيان) كحرمت عليكم أمهاتكم حرمت عليكم الميتة والتحليل المضاف اليها نحو وأحلت لكم بهيمة الانعام (عن الكرخى والبصرى) أبى عبد الله (اجماله والحق) كما قال الجمهور (ظهوره) أى انه ظاهر (فى معين لنا الاستقراء فى مثله) من اضافة الحكم الشرعى الى الذوات تفيد عرفا ان المراد المعنى المقصود منها حتى ان المراد من اضافة التحريم اليها (ارادة منع الفعل المقصود منها) أى من الاعيان (حتى كان) المنع المذكور (متبادرا) أى سابقا الى الفهم عرفا (من حرمت الحرير والخمر والامهات) وهو اللبس فى الحرير والشرب فى الخمر والاستمتاع بالوطء ودواعيه فى الامهات والتبادر دليل الظهور (فلا اجمال قالوا لابد من تقدير فعل) يتعلق بها لان التحريم والتحليل تكليف وهو بما هو مقدور العبد ومقدوره الفعل لا العين فان قدر جميع الافعال المتعلقة بها فمحال لان من جملتها الامتناع عنها مع ان التقدير للضرورة وهى مندفعة بالبعض فيقدر هو لا الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها (ولا معين) للبعض فيلزم الاجمال (قلنا تعين) البعض وهو المقصود من العين (بما ذكرنا) من سبقه الى الفهم عرفا وعادة ثم هنا بحث آخر وهو ان هذا الاستعمال حقيقى أو مجازى فان كان ذلك الفعل حراما لغيره وهو ما لا يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فانها ليست لنفس المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم والمحل قابل له حلالا بأن يأكله مالكه أو يوكله غيره فهو استعمال مجازى اما من اطلاق اسم المحل على الحال أو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كان ذلك الفعل حراما لعينه وهو ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر فالاكثر أنه مجاز أيضا كالاول وقال شيخنا المصنف رحمه الله تعالى وينبغى كونه على قولهم مجازا عقليا اذ لم يتجوز فى لفظ حرمت ولا فى لفظ الخمر اه ولا يخفى أنه يجىء مثله فى القسم الاول وذهب فخر الاسلام ومن وافقه الى أنه حقيقة فالمحل أصل والفعل تبع بمعنى ان المحل أخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل مخرجا وممنوعا من الاعتبار تبعا فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ويطرقه ما تقدم آنفا

وأما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة فى كثير منها نظر كما سيأتى وهذه الاقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلى هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا (قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة ليس هو منونا بل مضاف الى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف الى الثلاثة أيضا فتكون ستة أقسام * الاول زيادة الحرف الثانى زيادة الحركة الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضا فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل فى زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضا زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف وقوله أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير فان زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان احداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل فى نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضا احداهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة

آنفا من أن التحريم ليس الا للفعل لانه من أقسام الحكم والحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فتعليقه بالعين تجوز وانه يلزم مثلا أن تكون حرمة الخمر أقوى من حرمة مال الغير لكن الامر بالعكس لان الخمر والميتة والدم ونحوها يجب تناولها عند الضرورة وان أضيف الحرمة الى عينها ومال الغير لا يجب تناوله عند الضرورة بل الصبر أولى وان مات نعم كما قال صاحب البديع هذا التقرير اظهار فائدة العدول عن الحقيقة التي هي النسبة الى الفعل الى المجاز الذي هو النسبة الى العين وهي قصد المبالغة في الانتهاء فأشار المصنف الى ماذهب اليه البزدوي مع توجيه من عنده مصحح له ان تم والى ما أشار اليه صاحب البديع فقال (وادعاء فخر الاسلام وغيره من الحنفية) كصدر الشريعة (الحقيقة) فيما كان حراما لعينه (لقصد اخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لاخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقا) فان حرمت عليكم أمهاتكم لا يفيد اخراجها عن محلية كل فعل للابن من تقبيل رأسها اكراما ونظره اليها رحمة ونحو ذلك (وفيه) أي وفي هذا الادعاء (زيادة بيان سبب العدول عن التعليق بالفعل الى التعليق بالعين) كما ذكرناه عن صاحب البديع قال المصنف فان سلم العرف أو اللغة ذلك والا لزمه الاشكال اهـ قلت وقد نص الفاضل الكرماني على تسليم كونه مجازا في اللغة حقيقة في العرف لكن من غير تفصيل بين الحرام لعينه ولغيره في ذلك والله سبحانه أعلم (الثانية لا اجمال في وامسحوا برؤسكم خلافا لبعض الحنفية لانه) أي الشأن (ان لم يكن في مثله) أي هذا التركيب (عرف يصحح ارادة البعض كمالك أفاد) هذا التركيب (مسح مسماه) أي الرأس (وهو) أي مسمى الرأس (الكل أو كان) فيه عرف يصحح ارادة البعض منه (أفاد) هذا التركيب (بعضا مطلقا ويحصل) البعض المطلق (في ضمن الاستيعاب) أي استيعاب الرأس بالمسح (وغيره) أي الاستيعاب وهو مسح بعض منه أي بعض كان لصدق البعض المطلق عليه (فلا اجمال) لظهوره في بعض مطلق (ثم ادعى مالك عدمه) أي العرف المصحح ارادة البعض (فلزم الاستيعاب) لاتضاح دلالته بالمقتضى السالم عن المعارض ولا يخفى ان كليهما ممنوع ثم لو لم يكن راداله الا ما في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته لكفى (والشافعية ثبوته) أي العرف المصحح ارادة البعض (في نحو مسحت يدي بالمنديل) بكسر الميم فان معناه ببعضه فلزم التبعيض (أجيب) عن هذا (بأنه) أي التبعيض في مثله هو (العرف فيما هو آلة لذلك) أي فيما كان مدخول الباء آلة الفعل كاليد في هذا ومدخولها في الآية المحل قال المصنف (والاوجه انه) أي التبعيض في هذا (ليس للعرف) المذكور (بل للعلم بانه) أي المسح فيه (للحاجة وهي) أي الحاجة (مندفعة ببعضه) أي المنديل عادة (فتعلم ارادته) أي البعض عرفا بهذا السبب ولقائل أن يقول الظاهر ان العرف انما كان مفيدا التبعيض في مثله لهذا العلم فلا يتم نفي كونه للعرف نعم اسناده اليه أولى لكونه بمنزلة العلة القريبة مع البعيدة (قالوا) أي الشافعية (الباء للتبعيض) وقد دخلت على الرأس فتفيد كون المفروض مسح بعضه كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم (أجيب بانكاره) أي التبعيض (كابن جني) بسكون الياء معرب كني بين الكاف والجيم (واعلم أن طائفة من المتأخرين) النحويين كالفارسي والقتبي وابن مالك (ادعوه في نحو شربن بماء البحر ثم ترفعت) * متى لجج خضر لهن نئيج * أي شرب السحب من ماء البحر ثم ترفعت من لجج خضر والحال ان لهن تصويتا الى غير ذلك (وابن جني يقول في سر الصناعة لا يعرفه أصحابنا) ورد بانه شهادة على النفي وأجيب بأنها على ثلاثة أقسام معلومة كنحو العرب لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة

مع زيادة الحرف ونقصانه (قوله أو بزيادتهما ونقصانهما) أي بزيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد باعتبار التغيير وبه تكملت الخمسة عشر (قوله نحو كاذب) شرع في مثل الاقسام السالفة ولنقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه انما هو جنس الحرف سواء كان واحدا أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج اذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها فان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا * الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف * الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد * الثالث زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الضاد وزيدت أيضا حركة الراء * الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لانه نقصان لحركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتي ما يخالفه في القسم العاشر فالاولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط * الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرا من ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا انما يأتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفر بسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفورا أي خرجت الى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار

كركاب * السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلى ماضيا من الغليان نقصت الالف والنون ونقصت فتحة الياء وفى الاعتداد
بسكون الياء نظر والاولى تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة * السابع زياد الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت
الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفى كون هذا مما نحن فيه تطرف فان الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفرده فالاولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل * الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها * التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل عادّ بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للادغام * العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهى فتحة التاء وهذا اذا جعل البناء الطارئ من سكون أو حركة كزيادة على ما كان فى المصدر وقد تقدم ما يخالفه فى القسم الرابع فالاولى تمثيله بقولك رجع من الرجعى * الحادى عشر زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها فى الدرج والاولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة
العين ونقصت منه فتحة الواو * الثانى عشر زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من اى
الخوف زيدت الالف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على ان لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضا فليس فى الحروف

غير منحصرة نحو لم يطلق زيدا امرأته من غير دليل فهذا هو المردود وكلام ابن جنى من الثانى لانه شديد الاطلاع على لسان العرب وسيحكى المصنف انكاره أيضا عن محقق العربية وأن الباء فى هذا زائدة وان زيادتها استعمال كثير محقق وقال ابن مالك والاجود تضمين شربن معنى روين (والحاصل انه) أى كونها التبعيض (ضعيف المخلاف القوى) فى كونها له (ولان الالصاق معناها) والاحسن ولان معناها الالصاق (المجمع عليه لها ممكن) كما هو ظاهر ومن ثمة قال الزمخشرى المعنى ألصقوا المسح بالرأس (فيلزم) كونه المراد بها هنا (ويثبت التبعيض اتفاقيا لعدم استيعاب الملصق) الذى هو آلة المسح عادة وهى اليد الملصق به وهو الرأس كما يأتى مزيدا يضاحه (لا) أن التبعيض يثبت لها (مدلولا وجه الاجمال أن الباء اذا دخلت فى الآلة تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه) أى الفعل المحل (كمسحت يدى بالمنديل) فاليد كلها ممسوحة (وفى قلبه) أى اذا دخلت فى المحل (يتعدى) الفعل (الى الآلة فيستوعبها) أى الفعل الآلة (وخصوص المحل هنا) وهو الرأس (لا يساويها) أى الآلة التى هى اليد (فلزم تبعيضه) أى المحل ضرورة نقصانها عنه فى المقدار (ثم مطلقه) أى التبعيض (ليس بمراد والا اجتزئ) أى اكتفى (بالحاصل فى غسل الوجه عند من لا يشرط الترتيب والكل) يعنى من شرط الترتيب ومن لم يشرطه (على نفيه) أى الاجتزاء بذلك (فلزم كونه) أى البعض (مقدارا ولا معين) لكميته (فكان) البعض (مجملا فى الكمية الخاصة وقد يقال عدم الاجتزاء لحصوله) أى ذلك البعض (تبعا التحقيق غسل الوجه لا يوجب نفى الاطلاق اللازم) للالصاق فلا اجمال (والحق أن التبعيض اللازم) للالصاق (ما بقدر الآلة) للمسح التى هى اليد (لانه) أى التبعيض (جاء ضرورة استيعابها) أى الآلة (وهى) أى الآلة (غالبا كالربع فلزم) الربع كما هو ظاهر المذهب لا الاجمال ولا الاطلاق مطلقا (وكونه) أى الربع (الناصية) وهى المقدم من الرأس (أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم) كما سيذكره المصنف فى مسئلة الباء * (الثالثة لا اجمال فى نحو رفع عن أمتى الخطأ) الحديث وتقدم تخريجه بمعناه خلافا للبصريين أبى عبد الله وأبى الحسين (لان العرف فى مثله) أى هذا التركيب (قبل الشرع رفع العقوبة والاجماع على ارادته) أى رفعها (شرعا) فان قيل فيجب ان يسقط عنه ضمان ما أتلف من مال الغير لدخوله فى عموم العقاب وقد رفع قلنا لا (وليس الضمان عقوبة) اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر والضمان لا يفهم منه ذلك (بل يجب (جبرا لحال المغبون) المتلف عليه (قالوا) أى المجملون المفهومون مما تقدم قبل الشروع فى هذه المسائل وقد كان الاولى ذكرهم فى هذه أولا ولو على سبيل الابهام كما فى غيرها (الاضمار) لمتعلق الرفع (متعين) كما تقدم وهو متعدد ولا موجب لجميعه (ولا معين) لبعض بخصوصه فلزم الاجمال (أجيب عنه) أى البعض بخصوصه وهو رفع العقوبة (العرف المذكور * الرابعة لا اجمال فيما ينفى من الافعال الشرعية محذوفة الخبر كلا صلاة الا بفاتحة الكتاب) فما زاد أخرجه جماعة منهم الحاكم وقال حديث صحيح (الا بطهور) والله تعالى أعلم بهذا اللفظ والذى فى كتاب الصحابة لابن السكن ألا لا صلاة الا بوضوء (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى (لنا ان ثبت) أن الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعى) وسيأتى ما فيه (ولا عرف) للشارع (يصرف عنه) أى عن كون المراد المفهوم الشرعى (لزم تقدير الوجود) لان عدم الوجود الشرعى هو عدم الصحة الشرعية كما فى لا صلاة الا بطهور (والا) أى وان لم يثبت كون الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعى (فان تعورف صرفه) أى النفى شرعا فى مثل ذلك (الى الكمال لزم) تقديره كما فى لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد أخرجه الدارقطنى والحاكم فى مستدركه وسكت عنه وقال ابن حزم هو صحيح من قول على (والا) أى وان لم يتعارف صرفه شرعا فى مثل ذلك الى الكمال (لزم تقدير الصحة لانه)

أى تقديرها (أقرب الى نفى الذات) التى هى الحقيقة المتعذرة من تقدير الكمال لان ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لم يكمل كما فى لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا يضر هذا الحنفية لانه خبر واحد فقضوا حقه بقولهم بوجوبها (وهذا) أى لزوم تقدير الصحة على هذا التقدير (ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة) على بعض بالمقتضى له المتفق عليه (لا اثبات اللغة بالترجيح) السالف فى بحث المفهوم عدم جوازه (قالوا) أى المجملون (العرف) شرعا فيه (مشترك بين الصحة والكمال) بشهادة ما تقدم من الامثلة (فلزم الاجمال قلنا ممنوع) ذلك ولا شهادة لما تقدم عليه (بل) الامر فيه على ما ذكرنا واختلاف التقدير (لاقتضاء الدليل فى خصوصيات الموارد * الخامسة لا اجمال فى القطع واليد فلا اجمال فى فاقطعوا أيديهما وشرذمة نعم) أى فى القطع واليد اجمال (فنعم) أى فالآية الشريفة مجملة فيهما (لنا أنهما) أى القطع واليد (لغة لجملتها) أى اليد من رؤس الاصابع (الى المنكب) وهو مجتمع رأس الكتف والعضد (والابانة) أى لفصل المتصل (قالوا) أى المجملون (يقال اليد للكل) أى لما من رؤس الاصابع الى المنكب ويقال أيضا لما منها الى المرفق (والى الكوع) أى ويقال لما منها الى طرف الزند الذى يلى الابهام (والقطع للابانة والجرح) أى شق العضو من غير ابانة له بالكلية (والاصل الحقيقة) ولا مرجح فكانا مجملين (والجواب) المنع (بل) كل من اليد والقطع (مجاز فى) المعنى (الثانى) لهما وهو ما من رؤس الاصابع الى الكوع فى اليد وكذا فيما منها الى المرفق والجرح فى القطع (للظهور) أى لظهور لفظ اليد ولفظ القطع (فى الاولين) وهو ما من رؤس الاصابع الى المنكب فى اليد والابانة فى القطع (فلا اجمال واستدل) بمزيف على المختار من عدم الاجمال فى اليد والقطع وهو أن كلا منهما (يحتمل الاشتراك) اللفظى فيما تقدم له من المعانى (والتواطؤ) أى وان يكون متواطئا فيها الوضع لفظه للقدر المشترك بينها (والمجاز) أى وان يكون حقيقة لاحدها مجازا للباقى (والاجمال على أحدها) أى هذه الاحتمالات وهو الاشتراك اللفظى (وعدمه) أى الاجمال (على اثنين) منها وهما التواطؤ لحمله على القدر المشترك والمجاز لحمله على الحقيقة (وهو) أى عدم الاجمال (أولى) لان وقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب لانه الاغلب فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب (ودفع) هذا الاستدلال (بانه اثبات اللغة بتعيين ما وضع له اليد بالترجيح بعدم الاجمال على أن نفى الاجمال فى الآية على تقدير التواطؤ ممنوع اذ الحمل على القدر المشترك لا يتصور اذ لا يتصور اضافة القطع اليه) أى الى القدر المشترك (الا على ارادة الاطلاق وهو) أى الاطلاق (منتف اجماعا) لانه ليس المراد الامر بقطع ما شاء الامام من بعضها أو كلها كما هو اللازم من ارادة الاطلاق (فكان) تعين محل القطع (محلا معينا منها) أى من اليد (ولا معين والحق لا تواطؤ والا ناقض كونه للكل) فانه اذا كان متواطئا كان كليا يصدق على كثيرين فتكون تلك الاجزاء من الاصابع الى المنكب ما صدقات لفظ اليد فيصدق على كل جزء بخصوصه اسم اليد حقيقة كالاصبع وهذا ينافى كونه للكل المعين الذى أوله رؤس الاصابع وآخره المنكب فان ما بين ذلك يكون أجزاء المسمى وعلى التواطؤ جزئياته والاول هو المختار وقد أضيف اليه القطع (لكن نعلم ارادة القطع فى خصوص منه) أى من ذلك الكل لا ارادة القطع من المنكب ولا الاطلاق لما كما بان يقطع من أى محل شاء (ولا معين) لذلك الخصوص (فاجماله فيه) أى فكان القطع مجملا فى حق المحل كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى (وأما الزام أن لا مجمل حينئذ) أى حين يتم هذا التوجيه للاجمال فى اليد والقطع فانه ما من مجمل الا يجرى فيه هذا بعينه (فدفع) هذا الالزام (بان ذلك) أى جريان هذا التوجيه فى كل مجمل (اذا لم يتعين) الاجمال بدليله (لكن تعينه) أى الاجمال (ثابت بالعلم بالاشتراك

هنا لا زيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والاولى تمثيله بكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الاولى وضمتها ونقصت الالف * الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثله المصنف بقوله عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضا النظر المتقدم فى حسبان حركة الاعراب والاولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط * الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف التى بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين * الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا نحو ارم من الرمى زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والاولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها قال (وأحكامه فى مسائل الاولى شرط المشتق صدق أصله خلافا لابى على وابنه فانهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه وعللاها فينا به لنا أن الاصل جزؤه فلا يوجد دونه) أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر أحكامه فى ثلاث مسائل الاولى شرط صدق المشتق أى سواء كان اسما أو فعلا صدق أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال كقوله تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة أو مجازا فيه تفصيل يأتى فى المسئلة

الآتية ان شاء الله تعالى * ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه اطلاقه
باعتبار المستقبل فانه جائز قطعا مع ان الاصل لم يوجد وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها

والحقائق الشرعية) وهي كلها مجملة لصدق المجمل عليها *(السادسة لا اجمال فيماله مسميان لغوى وشرعي بل) ذلك اللفظ اذا صدر عن الشرع (ظاهر في الشرعي) في الاثبات والنهي وهذا أحد الاقوال في هذه المسئلة وهو المختار وثانيها القاضي أبي بكر أنه مجمل فيهما (وثالثها الغزالي في النهي مجمل) وفي الاثبات الشرعي (ورابعها) لقوم منهم الآمدي هو (فيه) أي في النهي (اللغوي) وفي الاثبات الشرعي (لما عرفه) أي الشرع (يقضي بظهوره) أي اللفظ (فيه) أي المعنى الشرعي لاستعماله فيه (الاجمال) فيهما (يصلح لكل) منهما ولم يظهر لاحدهما وأجيب بظهوره في الشرعي بما ذكرنا (الغزالي الشرعي ما وافق أمره) أي الشرع (وهو) أي ما وافق أمره (الصحيح) فالشرعي هو الصحيح وهذا يتأتى في الاثبات (ويمتنع في النهي) لان النهي يدل على الفساد (أجيب ليس الشرعي الصحيح بل) انما هو (الهيئة) أي ما يسميه الشرع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة صحت أو لم تصح والالزم ان يكون قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش فاذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة كما في صحيح البخاري مجملا في المعنى الشرعي والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا الا ان الحائض غير منهية عن الصلاة بمعنى الدعاء قلت على أن امتناع الشرعي في النهي يقتضي أن يكون ظاهرا في اللغوي كما سنذكره في توجيه الرابع لا مجملا (والرابع مثله) أي وتوجيه القول الرابع كتوجيه الثالث (غير) أنه يقال (انه) أي اللفظ (في النهي للغوي اذ لا ثالث) للغوي والشرعي (وقد تعذر الشرعي) للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر فتعين اللغوي فلا اجمال (وجوابه ما تقدم) من أن الشرعي ليس الصحيح وبأنه يلزم في الحديث المذكور أن يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر هذا على ما ذكره غير الحنفية (فأما الحنفية فاعتبروا وصف الصحة في الاسم الشرعي على ما يعرف) في النهي (فالصحة في المعاملة ترتب الآثار مع عدم وجوب الفسخ والفساد عندهم) ترتب الآثار (معه) أي مع وجوب الفسخ (وان كان) الصحيح (عبادة فالترتب) قال المصنف رحمه الله تعالى المراد من هذا أن الحنفية اعتبروا في الاسم الشرعي الصحة على قول المخالفين لهم وهي ترتب الآثار واستتباع الغاية وهذا القدر عند الحنفية ليس تمام معنى الصحة مطلقا بل في العبادات أما المعاملات فالصحة عندهم ذلك مع قيد كونه غير مطلوب التفاسخ فأما ترتب الآثار فقط فيهما فهو الفساد عندهم لفرقهم في المعاملات بين الصحيح والفاسد والباطل وهو ما لا ترتب فيه أصلا فصار الحاصل أنهم اعتبروا في الاسم ترتب الاثر المطلوب الذي هو الصحة تارة وتارة بعض الصحة (فيراد) بالاسم الشرعي (في النفي الصورة مع النية في العبادة ويكون مجازا شرعيا في جزء المفهوم) حتى يكون اسم الصلاة في لا صلاة للافعال المعلومة مع النية لا غير *(السابعة اذا حمل الشارع لفظا شرعيا على آخر وأمكن في وجه التشبيه مجملان شرعي ولغوي لزم الشرعي كالطواف) بالبيت (صلاة) الا أن الله قد أحل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير كما هو حديث رواه جماعة منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد (يصح ثوابا أو لاشتراط الطهارة) فيه (وهو) أي وكل من الثواب واشتراطها هو المعنى (الشرعي أو لوقوع الدعاء فيه) أي في الطواف (وهو) أي وقوع الدعاء فيه هو المعنى (اللغوي والاثنان جماعة) كما هو حديث رواه جماعة بأسانيد ضعيفة منهم ابن ماجه بلفظ اثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل (في ثوابها) أي الجماعة (وسنة تقدم الامام عليهم (والميراث) حتى يحجب الاثنان من الاخوة الام من الثلث الى السدس كالثلاثة فصاعدا وهذا هو الشرعي (أو يصدق عليهما) أي على الاثنين أنهما جماعة (لغة) وذهب طائفة منهم الغزالي الى أنه مجمل (لما عرفه) أي الشارع (تعريف الاحكام) الشرعية لانه بعث لبيانها (وأيضا لم يبعث لتعريف

على المعتزلة فانهم ذهبوا الى مسئلة تخالف هذه القاعدة كما ستعرفه فنقول ذهب أبو على الجبائي وابنه أبو هاشم وغيرهما من المعتزلة الى نفي العلم عن الباري سبحانه وتعالى وكذلك الصفات التي أثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم
حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع مع البقا
واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أي بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا (قوله لنا) أي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم على رأي البصريين (اللغة)
من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة لزم أن يكون الباري

تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فنحن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفر وأعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فامن النسب التى لا ثبوت لها فى الخارج وأجاب الامام فى الاربعين وغيرها بأنها قديمة ولا امتناع فى اثبات قدماء هى صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء هى ذوات ثم قال فى الاربعين أيضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أى واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال (الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا لابن سينا وأبى هاشم لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه قيل مطلقتان فلا تتناقضان قلنا مؤقتتان بالحال لان أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر) أقول لما تقدم فى المسئلة السابقة أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازى وحاصله أن المشتق ان أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت فهو مجاز اتفاقا كما صرح به المصنف فى أثناء الاستدلال وان كان باعتبار الماضى ففيه ثلاث مذاهب أحدها أنه مجاز مطلقا سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام وطريق من أراد الاطلاق الحقيقى فى الكلام وشبهه أن يأتى به مقارنا لآخر حرف كما سيأتى والثانى انه حقيقة مطلقا وهو مذهب ابن سينا وأبى هاشم وكذلك أبو على كما قال فى الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن وغيره وتوقف الآمدى فى هذه المذاهب فلم يصحح شيأ منها وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الاول وقال فى المحصول انه الاقرب فان قيل قد تقدم فى المسئلة السابقة أن أبا على وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما الا أنهما اذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الاولى وأيضا فلانه يوهم اشتراط وجود الاصل عندهما وجوابه انهما لم يخالفا

اللغة) فيحمل على الشرعى لانه الموافق لما هو المقصود من البعثة (قالوا) أى المجملون وكان الاحسن سبق ذكرهم كما تقدم (يصح) اللفظ (لهما ولا معرف) لاحدهما بعينه (قلنا) ممنوع بل (ما ذكرنا) من أن عرف الشارع تعريف الاحكام لا اللغة (معرف) أن المراد المعنى الشرعى *(الثامنة اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين فهو) أى ذلك اللفظ (مجمل) لتردده بين المعنى والمعنيين على السواء وقيل يترجح المعنيان لانه أكثر فائدة (كالدابة للحمار وله) أى للحمار (مع الفرس ومار جح به) القول بظهوره فى المعنيين (من كثرة المعنى) أى من أن المعنيين أكثر فائدة والظاهر أراد بهما (اثبات الوضع بزيادة الفائدة) وقد عرف بطلانه كذا قالوه وتعقبه المصنف بقوله (وهو) أى وكون هذا اثبات الوضع بزيادة الفائدة (غلط بل هو) (ارادة أحد المفهومين) للفظ (بها) أى بزيادة الفائدة وهو ليس بباطل (نعم هو) أى هذا الترجيح (معارض بأن الحقائق لمعنى أغلب) منها لمعنيين فجعله من الاكثر أظهر (وقولهم) أى المجملين اللفظ (يحتمل الثلاثة) أى الاشتراك اللفظى والتواطؤ والمجاز بالنسبة الى المعنى والمعنيين (كاليد والسارق) أى كما تحتملها اليد والقطع بالنسبة الى معانيهما فى الآية الشريفة ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب (اندفع) هنا أيضا بما فيه فعرفته من أنه اثبات اللغة بالترجيح بعدم الاجمال وهو باطل هذا واعلم أن اللفظ المذكور انما يكون مجملا بالنسبة الى المعنى والى المعنيين اذا لم يكن ذلك المعنى أحدهما فأما اذا كان أحدهما كما فى المثال المذكور فالظاهر أنه لا يكون مجملا بالنسبة اليه لوجوده فى الاستعمال فيعمل به كما نبه عليه السبكى والظاهر أنه مرادهم أيضا وانما يكون مجملا بالنسبة الى الآخر والله سبحانه أعلم

*(الفصل الثالث) فى المفرد باعتبار مقايسته الى مفرد آخر (هو بالمقايسة الى آخر اما مرادف) للآخر وقوله (متحد مفهومهما) صفة كاشفة له لان الترادف توارد كلمتين فصاعدا فى الدلالة على الانفراد بأصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وبأصل الوضع الدالة على معنى واحد مجازا والدال بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتأكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود فمن هنا قيل المترادف لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ آخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد مأخوذ من الترادف الذى هو ركوب واحد خلف آخر كأن المعنى مركوب واللفظان راكبان عليه (كالبر والقمح) لحب المعروف (أو مباين) للآخر وقوله (مختلفه) أى المفهوم صفة كاشفة له لان التباين الاختلاف فى المعنى اذ المباينة المفارقة ومتى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحدا فتحقق المفارقة بين اللفظين لتفرقة بين المركوبين (تواصلت) معانيهما بأن أمكن اجتماعها بأن يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها (كالسيف والصارم) فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله شديد القطع وقد يجتمعان فى سيف قاطع أو أحدهما صفة والآخر صفة الصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة الانسان مع أنه قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة الناطق وتجتمع الثلاثة فى زيد متكلم فصيح الى غير ذلك (أولا) أى أو تفاصلت لعدم امكان اجتماعها كالسواد والبياض *(مسئلة المترادف واقع خلافا لقوم

هنالك الافى صفات الله تعالى خاصة وأما ماعداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فلنهما اليقا القافيه كما تقدم التنبيه عليه
ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشترى قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام أيما رجل مات
أوأفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته وان قلنا انه مجاز فلا
ويتعين الحمل على المستعير وههنا (١٧٠) أمور لابد من معرفتها * أحدها أن الفعل من جملة مشتقات مع أن اطلاق الماضى
منه باعتبار ما مضى حقيقة
بلا نزاع وقد دخل فى كلام
المصنف حيث قال شرط
كونه حقيقة أى كون المشتق
وأما المضارع فينبنى على
الخلاف المشهور من كونه
مشتركا أم لا فان جعلناه
مشتركا أو حقيقة فى
الاستقبال فيستثنى أيضا
* الثانى أن التعبير بالدوام
انما يصح فيما يصح عليه البقاء
وحينئذ فتخرج المشتقات
من الاعراض السيالة
كالمتكلم ونحوه فالصواب
أن يقول شرط المشتق
وجود أصله حال الاطلاق
* الثالث أن الامام فى المحصول
والمنتخب قد رد على الخصوم
فى آخر المسئلة بأنه لا يصح
أن يقال لليقظان إنه نائم
اعتبارا بالنوم السابق
وتابعه عليه صاحب الحاصل
والتحصيل وغيرهما وهو
يقتضى أن ذلك محل اتفاق
وصرح به الآمدى فى
الاحكام فى آخر المسئلة
فقال لا يجوز تسمية القائم
قاعدا والقاعد قائما للقعود
والقيام السابق باجماع
المسلمين وأهل اللسان واذا
تقرر هذا فينبغى استثناؤه
من كلام المصنف وضابطه
كما قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الاول أو يضاده اى
كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا * الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق
وأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقا كما قال القرافى اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين
والزانية والزانى والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند

قولهم) أى القائلين بأنه غير واقع لو وقع لزم تعريف المعرّف لان اللفظ الثانى يعرف ما عرّفه الاول وهو
محال اذ لا فائدة فيه يجاب بأن قولهم (لا فائدة فى تعريف المعرف لو صح لزم امتناع تعدّد العلامات)
لان كلا المترادفين علامة على المعنى يحصل المعرفة بهما بدلا لا معا واللازم ممنوع فكذا الملزوم (ثم فائدته)
أى الترادف (التوصل الى الروىّ) وهو الحرف الذى تبنى عليه القصيدة ويلزم فى كل بيت اعادته فى آخره
فان أحد المترادفين قد يصلح للروى كالانسان دون الآخر كالبشر كما فى قول الحماسى

كأن ربك لم يخلق لخشيته * سواهم من جميع الناس انسانا

(وأنواع البديع) كالتجنيس (اذ قد يتأتى بلفظ دون آخر) كما فى رحبة رحبة اذ لو قيل واسعة عدم
التجانس الى غير ذلك (وأيضا فالجلوس والقعود والاسد والسبع مما لا يتأتى فيه كونه من الاسم والصفة)
كما يتأتى فى السيف والصارم (أو الصفات) كما فى المنشئ والكاتب (أو الصفة وصفتها كالمتكلم والفصيح)
يحققه) أى الترادف (فلا يقبل) وقوعه (التشكيك) بان يقال ما يظن أنه منه فهو من باب من هذه
الابواب لكن وقع الالتباس بشدة الاتصال بين هذه المعانى فظن انها موضوعة لمعنى واحد * (مسئلة
يجوز ايقاع كل منهما) أى المترادفين (بدل الآخر الا المانع شرعى على الاصح) كما هو مختار ابن الحاجب
(اذ لا حجر فى التركيب لغة بعد صحة تركيب معنى المترادفين) كما هو المفروض وقيل يجوز من لغة لا من
لغتين واختاره البيضاوى وقيل لا يجوز مطلقا وفى المحصول أنه الحق (قالوا لو صح) وقوع كل بدل الآخر
(لصح خداى أكبر) فى تكبيرة الاحرام كالله أكبر لانه مرادفه (قلنا الحنفية يلتزمونه) أى أنه صحيح
(والآخرون) المانعون له من المجوزين انما هو (للمانع الشرعى) وهو التعبد باللفظ المتوارث وقد ذكرنا
أن شرط الجواز انتفاء المانع الشرعى (وأما كون اختلاط اللغتين مانعا من التركيب بعد الفهم) كما
هو ظاهر كلام ابن الحاجب (فبلا دليل سوى عدم فعلهم) أى العرب وليس ذلك بمانع فهو استثناء
منقطع (وقد يبطل) هذا (بالمعرّب) وهو لفظ استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم فانه كثيرا
ما يركب مع غيره من الكلمات العربية فيلزم منه اختلاط اللغتين لانه كما قال (ولم يخرج عن العجمية)
بالتعريب لينتفى الاختلاط فان قيل بل أخرجوه عنها بشهادة تغييرهم لفظه فالجواب المنع (والتغيير)
للفظه مادة وهيئة (لعدم احسانهم النطق به أو التلاعب لا قصدا لجعله عربيا ولو سلم) أن التعريب قصد
لجعل المعرب من لغتهم فلا يبطل به كون اختلاط اللغتين مانعا من التركيب (لا يستلزم) عدم فعلهم
(الحكم بامتناعه) أى اختلاط اللغتين ليلزم منه امتناع ايقاع كل من المترادفين بدل الآخر (الا مع
عدم علم المخاطب) بمعنى ذلك اللفظ المرادف من لغة أخرى (مع قصد الافادة) له بذلك المركب المختلط
ونحن لا نرى جوازه حينئذ لعدم تحققه بل هو حينئذ كضم مهمل الى مستعمل لا المنع مطلقا ثم لا يخفى
ان هذا لا يمنع جوازه فى لغة واحدة ولا جواز وقوعه افرادا وقد نص ابن الحاجب وغيره على أنه
لا خلاف فى هذا ثم كما قيل والحق أن المجوز ان أراد أنه يصح فى القرآن فباطل قطعا وان أراد فى الحديث
فهو على الخلاف الآتى وان أراد فى الاذكار والادعية فهو إما على الخلاف أو المنع رعاية لخصوصية
الالفاظ فيها وان أراد فى غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة أو أكثر * (مسئلة وليس منه)

أى المترادف (الحدوالمحدود أما التام فلاستدعائه تعدد الدال على أبعاضه) أى المحدود لان الحد التام مركب يدل على أجزاء المحدود بأوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية والمحدود يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة (وأما الناقص فلانا مفهومه الجزء المساوى) للمحدود وهو الفصل لاتمام ماهية المحدود (فلا ترادف) لعدم اتحادهما (اللهم الاأن لا يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد) فى الترادف فيكون الحد التام والمحدود مترادفين (فهى) أى فهذه المسئلة (لفظية) حينئذ لرجوع الخلاف فيها الى اشتراط الافراد وعدمه فى المترادفين فلو وقع الاتفاق على اشتراطه لوقع الاتفاق على أنهما ليسا مترادفين ولو وقع الاتفاق على عدم اشتراطه لوقع الاتفاق على انهما مترادفان قلت ولقائل أن يقول لانسلم رجوع الخلاف لفظيا فى مثل الحد والمحدود على تقدير الاتفاق على عدم اشتراطه لان الظاهر أن اتحاد الجهة متفق عليه وهو منتف فى الحد والمحدود نعم يتم فى مثل الانسان قاعد والبشر جالس وأما الحد اللفظى فلا خلاف فى كونه مع المحدود مترادفين (ولا التابع مع المتبوع) فى مثل (حسن بسن) شيطان ليطان عطشان نطشان جائع نائع من المترادف (قيل لانه) أى التابع (اذا أفرد لا يدل على شئ) كما ذكره غير واحد فأنى يكون مرادفا لما دل على معنى معين أفرد أولم يفرد وهو المتبوع (فان كانت دلالته) أى التابع (مشروطة) بذكره مع متبوعه (فهو حرف) لان هذا شأن الحروف ولا ترادف بين الاسم والحرف ثم نقول (وليس بحرف اجماعا فهذا التعليل غير صحيح (وقيل) كما هو مقتضى كلام البديع لان التابع (لفظ بوزن الاول لازدواجه لامعنى له) وعليه ما على الاول (والاوجه أنه) أى التابع لفظ يذكر (لتقوية متبوع خاص) فى دلالته على معناه بزنته وهو المسموع تابعا له (والا) لولم يذكر هذا فى تعريفه (لزم نحو زيد بسن) أى جواز مثل هذا مما لم يذكر فيه متبوعه الخاص والظاهر المنع والاولى نحو جمل بسن (وأما التأكيد) بكل وأجمع وتصاريفه (كأجمعين فلتقوية) مدلول (عام سابق) عليه ومن ثمة لا يصح التأكيد بهما الالذى أجزاء يصح افتراقها حسا أوحكما (فوضعه) أى هذا التأكيد (أعم من) وضع (التابع) لعدم اشتراط متبوع واحد معين له بخلاف التابع (فلا ترادف) بين المؤكد والمؤكد لعدم اتحاد معناهما (وما قيل المرادف لا يزيد مرادفه قوة) كما ذكره فى البديع بلفظ المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا والمؤكد بخلافه (ممنوع اذ لا يكون) المرادف مع مرادفه (أقل من التأكيد اللفظى) وهو مما يفيد مؤكده قوة حتى يندفع به توهم التجوز والسهو ثم الذى يتلخص فى الفرق بين التابع والمرادف والمؤكد أن التابع يشترط فيه زنة الاول دونهما وذكر متبوع واحد معين قبله دونهما نعم يشترط ذكر المؤكد قبل المؤكد ولا ترتيب لازم فى المترادفين ويستعمل كل من المترادفين منفردا بخلاف المؤكد فان منه ما لا يستعمل كذلك كأجمع ثم هذا فيما عدا أكتع وأبتع وأبصع بمهملة ومعجمة فأما هى فاتباع لأجمع عند كثير منهم ابن الحاجب حتى نص على أن ذكرها بدونه ضعيف والله تعالى أعلم (تنبيه تكون المقايسة) بين الاسمين (بالذات للمعنى فيكتسبه) أى المعنى (الاسم لدلالته) أى الاسم (عليه) أى المعنى (فالمفهوم بالنسبة الى) مفهوم (آخر إما مساو) له (يصدق كل على ما صدق عليه الآخر) كالانسان والناطق فيصدق

انزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا (قوله لانه) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب واذا صدق ذلك فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان أطلق عليه كان مجازا لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلانه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال واذا صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر فى علم المنطق والجواب أنهما مؤقتتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما فى تكذيب الآخر ورفعه لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه * أحدها أن هذا الدليل ينقلب على المستدل بانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب فى الماضى فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق أجزائه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا لاجتمع النقيضان وكذلك أيضا نفعل بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الخ * الثانى اذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا أيضا القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هى الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب فى الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذى هو قولنا ضارب وهو محل النزاع * الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع فى صحة اطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب فى الحال أم النزاع فى مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فان كان النزاع فى الثانى فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله وأما استعمالهما فى التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على

إرادة زمان معين وان كان النزاع فى المقيد بالحال وهو الذى يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل النزاع و بتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به فى الدليل فنقول للماضى ليس بضارب فى الحال لم يصح ضارب فى الحال ولا يتكلف اقامته على الوجه الذى قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تناقض فنتكلف الى الجواب عنها بجواب غير محقق * الرابع أورده الآمدى فى الاحكام وأخذه منه جماعة أن الضارب فى الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب فى الحال نفى للاخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الجماد ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع أنه لا يصدق قولنا انه ليس بحيوان. فان قيل انما يكون ليس بضارب فى الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان فى الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ومعناه ليس فى الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله فى الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لان السلب الاخص أخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الاعم والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس فى الحال بضارب لانه عين المتنازع فيه والى هذا أشار فى التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتنوين بل سلب أخص أى بالاضافة قال (وعورض بوجوه * الاول أن الضارب من له الضرب وهو أعم من الماضى ورد بأنه أعم من المستقبل أيضا وهو مجاز اتفاقا * الثانى أن النحاة منعوا اعمال النعت للماضى ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل * الثالث أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما جزئيته تعذر اجتماع أجزائه اكتفى بآخر جزء * الرابع أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه وأجيب بأنه مجاز والا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة) أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وان دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أنه يصدق حقيقة ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لانها جمع كثرة * الاول أن الضارب مثلا

كل ما صدق عليه انسان على كل ما صدق عليه ناطق وبالعكس الكلى (أو مباين) له (مباينة كلية لا يتصادقان) أصلا كالحجر والانسان (أو) مباين له مباينة (جزئية يتصادقان) فى مادة (ويتفارقان) فى مادتين (كالانسان والابيض والعام والمجاز ولا واجب ولا مندوب) فيصدق الانسان والابيض على الانسان الابيض والانسان لا الابيض على الزنجى والابيض لا الانسان على الثلج والعام والمجاز على العام المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة بينهما والعام لا المجاز على العام المستعمل فيما وضع له والمجاز لا العام على المجاز الخاص ولا واجب لا مندوب على المكروه ولا واجب لا لامندوب على المندوب ولا مندوب لا لاواجب على الواجب (وإما أعم منه) أى من الآخر (مطلقا يصدق عليه) أى على الآخر (وعلى غيره) صدقا كليا (كالعبادة) تصدق (على الصلاة والصوم) وغيرهما من أنواعها على سبيل الاستغراق لها (والحيوان) يصدق (على الانسان والفرس) وسائر أنواعه على سبيل الشمول لها (ونقيضا المتساويين متساويان) فيصدق كل ما صدق عليه لا انسان على كل ما صدق عليه لا ناطق وبالعكس الكلى (و) نقيضا (المتباينين مطلقا) أى مباينة كلية أو جزئية (متباينان مباينة جزئية كلا إنسان ولا أبيض ولا انسان ولا فرس لا أنهما) أى المباينة الجزئية (فى الاول) أى لا انسان ولا أبيض وما جرى مجراهما مما بين عينيهما مباينة جزئية (تخص العموم من وجه بخلاف الثانى) أى لا انسان ولا فرس وما جرى مجراهما مما بين عينيهما مباينة كلية (فقد يكون) تباين نقيضهما تباينا (كليا كلا موجود ولا معدوم على) تقدير (نفى الحال) وهو صفة لموجود غير موجودة فى نفسها ولا معدومة كالاجناس والفصول كما هو مذهب الجمهور فانه على قولهم لا واسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصدق على معلوم أنه لا موجود ولا معدوم وقد يكون تباين نقيضهما تباينا جزئيا كلا إنسان ولا فرس (وما بينهما عموم مطلق ينعكس نقيضاهما فنقيض الاعم) كلا عبادة (أخص من نقيض الاخص) كلا صلاة (ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم) وهو ظاهر فليتأمل * (الفصل الرابع) فى المفرد باعتبار مدلوله (وفيه تقاسيم) التقسيم (الاول وبتعدى اليه) أى المفرد (من معناه إما كلى لا يمنع تصور معناه فقط) أى مجرد ذلك مع قطع النظر عما سواه (من الشركة فيه) أى شركة غيره فى معناه فدخل ما بهذه الحيثية مما امتنع وجود معناه أصلا كالجمع بين الضدين وما أمكن ولم يوجد فى نفس الامر كبحر زئبق وما وجد فرد منه قطعا وامتنع غيره كالاله أى المعبود بحق وما وجد فرد منه قطعا وأمكن غيره الا أنه لم يوجد فى نفس الامر أصلا كالشمس أى الكوكب النهارى المضىء كما دخل ما أمكن عقلا ووجدت أفراده قطعا كالانسان ثم هو قسمان أحدهما حقيقى وهو ما صلح أن يندرج تحته شىء آخر بحسب فرض العقل سواء أمكن الاندراج فى نفس الامر أولا وسمى بالحقيقى لانه مقابل للجزئى الحقيقى الآتى مقابلة العدم والملكة ثانيهما اضافى وهو ما اندرج تحته شىء آخر فى نفس الامر وخص بالاضافى لان الاضافة فيه أظهر منها فى الاول وهو أخص منه ومقابل للجزئى الاضافى الآتى تقابل التضايف (أو جزئى حقيقى يمنع) تصور معناه شركة غيره فى معناه وهو العلم وسمى الاول كليا لكونه فى الغالب جزأ من الجزئى الذى هو كل منسوبا اليه والثانى جزئيا لكونه فردا من الكلى الذى هو جزؤه منسوبا اليه وحقيقيا لان

عبارة عن ذات ثبت لها الضرب وثبوت الضرب أعم من أن يكون في الحال أو في الماضي بدليل صحة تقسيمه اليها وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضي والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم الى المستقبل الثاني أن النحاة أي جمهورهم قالوا ان النعت يعني المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي أي وليس معه أل لا ينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب أن هذا الدليل منتقض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما تلنوه في الماضي يأتي بعينه في المستقبل مع انه مجاز اتفاقا وأجاب في التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الاصل * الثالث لو شرط بقاء المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الالفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد لانها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد انقضاء الآخر والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام ونحوه اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته لآخر جزء اصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشيء منه فمن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها * الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص حاله خلوه عن مفهوم الايمان والاصل في الاطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منا اذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان في تلك الحالة لانه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعري أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بحاصل في حال نومه وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان

جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من الشركة (بخلاف) الجزئي (الاضافي كل أخص تحت أعم) كالانسان بالنسبة الى الحيوان فانه لا يمنع تصور معناه شركة غيره فيه وسمي هذا جزئيا أيضا لما ذكرنا واضافيا لان جزئيته بالاضافة الى شيء آخر ثم ينبغي أن يكون كل أخص تحت أعم حكما من أحكام الاضافي يستنبط منه تعريف له لا تعريفه على ما عرف في موضعه ثم الجزئي الاضافي أعم من الحقيقي وبينه وبين الكليين العموم من وجه لصدق الجزئي الاضافي على الجزئي الحقيقي بدونهما وصدقهما بدونه في المفهومات الشاملة وتصادق الكلي على الكليات المتوسطة وبين الجزئي الحقيقي وبينهما المباينة والله تعالى أعلم (والكلي ان تساوى أفراد مفهومه فيه) أي في مفهومه (فمتواطئ) من التواطؤ وهو التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (كالانسان أو تفاوتت) افراد مفهومه فيه (بشدة وضعف كالابيض) فان اللون المفرق للبصر الذي هو معناه في الثلج أشد منه في العاج (والمستحب) فان ما تعلق به دليل ندب بخصوصه الذي هو معناه في صوم يوم عرفة لغير من بعرفات من الحاج أقوى منه في صوم ست من شوال وأبلغ ثوابا (فمشكك) بصيغة اسم الفاعل واسمي به (للتردد في وضعه) أي لكونه موجبا للناظر التردد في أن وضع لفظه (للخصوصيات) أي لاصل المعنى مع الشدة في البعض والضعف في البعض (فمشترك) لفظي بينها ضرورة أن البياض المأخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والمأخوذ مع خصوصية الضعف معنى آخر والفرض أن تلك الخصوصيات داخلة في مسمى لفظ البياض (أو) وضعه (للمشترك) أي القدر المشترك بينها مع قطع النظر عن التفاوت الذي بينها (فمتواطئ ولهذا) بعينه (قيل بنفيه) أي التشكيك (لان الواقع أحدهما) وهو أن التفاوت مأخوذ في الماهية وعلى تقديره فلا اشتراك معنى لاختلاف الماهية حينئذ أو غير مأخوذ فيها فلا تفاوت فيكون متواطئا (والجواب أن الاصطلاح على تسمية متفاوت) بالشدة والضعف في أفراده باعتبار حصوله فيها وصدقه عليها (به) أي بالمشكك (والتفاوت واقع فكيف ينفى) المشكك حينئذ (فان قيل) ينفى المشكك (بنفي مسماه فان ما به) التفاوت (كخصوصية الثلج) وهي شدة تفريقه للبصر (ان أخذت في مفهومه) أي المشكك (فلا شركة) لغيره معه فيه (فلا تفاوت ولزم الاشتراك) اللفظي كما بينا (والا) أي وان كان ما به التفاوت غير مأخوذ في مفهومه (فلا تفاوت) لافراده في مفهومه (ولزم التواطؤ قلنا ما به) التفاوت (معتبر فيما صدق عليه المفهوم من أفراد تلك الخصوصية لا في نفسه) أي المفهوم الذي وضع له الاسم كما أوضحناه آنفا (وحاصل هذا أن كل خصوصية مع المفهوم نوع) كما أسلفناه (ويستلزم أن مسمى المشكك كالسواد والبياض لا يكون الا جنسا وما به التفاوت فصول تحصله) أي الجنس (أنواعا فمن الماهيات الجنسية ما فصول أنواعها مقادير من الشدة والضعف وذلك) أي ما فصول أنواعه المقادير المذكورة واقع (في ماهيات الاعراض ولذا يقولون المقول بالتشكيك) على أشياء عارض لها (خارج) عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلافهما (ومنها خلافه) أي ومن الماهيات الجنسية العرضية ما ليس فصولها مقادير ومنها كفصل نفس ماهية المشكك الذي يميزه عن غيره من مشكك آخر هو جنس يندرج معه تحت جنس أعم كفصل نفس السواد الذي يميزه عن البياض وعكسه وهو قولنا قابض للبصر في السواد ومفرق للبصر

السابق حقيقة لكان اطلاق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقا فيبطل الاول وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الذم لكونه مخلا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن وفى الجواب نظر لان القاعدة أن امتناع الشئ متى دار اسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضى أولى لانا لو أسندناه الى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والاصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الاول أولى وهذه القاعدة تنفع فى كثير من المباحث قال (الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشئ والفعل قائم بغيره للاستقراء قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى جسم كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا الخلق هو التأثير قالوا إن قدم فيلزم قدم العالم والا لافتقر الى خلق آخر ويتسلسل قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر) أقول لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شئ والفعل أى المصدر المشتق منه قائم بغير ذلك الشئ بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك وخالفت المعتزلة فى المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفسانى باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهى مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته تعالى محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره من الاجسام كخلقه تعالى اياه فى الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلما وان قام به الكلام وذكر الاصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة فى هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بان الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذ

فى البياض ليس شئ منهما بمقدار خاص من السواد والبياض وهو فصل الماهية العرضية نفسها مندرج كل منهما تحت جنس أعم منهما وهو اللون كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى (ثم وضعنا اسم المشكك للاول) أى لما فصول أنواعه مقادير من الشدة والضعف من الماهيات باعتبار أن فصول أنواعه مقادير لا باعتبار أن الماهية نفسها لها فاصل فى نفسها غير ذلك ذكره المصنف أيضا * (التقسيم الثانى مدلوله) أى المفرد (إما لفظ كالجملة والخبر) فان مدلول كل منهما مركب خاص كزيد قائم وقد عرفت فيما تقدم أن الجملة أعم من الخبر (والاسم والفعل والحرف) فان مدلولها ألفاظ خاصة من نحو زيد وعلم وقد (على نوع تساهل اذ الالفاظ ماصدقات مدلوله) أى المفرد (الكلى) لا نفس مدلوله قال المصنف (الا أن يراد كل جملة متحققة خارجا) فيكون مدلولها اللفظ الخاص بلا تساهل حينئذ ضرورة انها موضوعة لامر معين فى الخارج لا للمركب الكلى الصادق على مثل زيد قائم وغيره (أو غيره) عطف على لفظ أى أو غير لفظ وحينئذ (فاما لا يدل) اللفظ (عليه) أى على مدلوله (الا بضميمة اليه) أى الى اللفظ (لوضعه) أى اللفظ (لمعنى جزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف كمن والى) فى نحو سرت من مكة الى المدينة فلزم كون ذكرهما شرط دلالته (بخلاف) الاسماء (اللازمة للاضافة) الى غيرها كذو وقبل وبعد فانها موضوعة لمعنى كلى من صاحب وسبق وتأخر فالتزم ذكر ما أضيفت اليه لبيانه لا لتوقف معناها فى حد ذاته عليه والحاصل أن المعانى التى وضعت الالفاظ لها قسمان غير اضافى والالفاظ الموضوعة له اسم أو فعل واضافى تارة يعتبر فى نفسه من غير أن يلاحظ تعلقه بالغير وتوقف تعقله على تعقل الغير واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار إما اسم أو فعل وتارة يعتبر من حيث انه اضافة متعلقة بالغير متوقف تعقلها على تعقل الغير واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار حرف ولما كان المعنى الاضافى بالاعتبار الثانى لا يتصور الا مع غيره فاللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار لا يدل عليه الا بعد ذكر الغير مثلا مفهوم الابتداء مفهوم اضافى فاذا اعتبرت الابتداء فى نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير يكون اللفظ الدال عليه اسما ان كان غير مقترن بأحد الازمنة الثلاثة مثل ابتداء ومبتدا وان كان مقترنا بأحد الازمنة الثلاثة مثل ابتدأ أو يبتدئ وابتدئ فهو فعل واذا اعتبرته من حيث انه ابتداء متعلق بالمحل المخروج عنه فاللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار حرف مثل من نحو خرجت من البصرة (أو يستقل) اللفظ (بالدلالة) على معناه من غير ضميمة اليه (لعدم ذلك) أى وضعه لمعنى جزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وحينئذ (فاما لا يكون معناه حدثا مقيدا بأحد الازمنة الثلاثة) الماضى والحال والاستقبال (بهيئة) خاصة للفظ لعدم وضعه له بل لوضعه لمعنى غير مقترن بأحدها (فهو الاسم كالابتداء والانتهاء فالكاف وعن وعلى حينئذ) أى حين كان الامر على هذا (مشترك لفظى له وضع للمعنى الكلى) وهو المثل (يستعمل فيه اسما ككابن الماء) فى قول امرئ القيس

ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا * تصوب فيه العين طورا وترتقى

فالكاف فيه اسم بمعنى مثل بشهادة دخول الجار عليها أى بفرس مثل ابن الماء وهو الكركى شبه به فرسه فى خفته وطول عنقه وانما الشأن فى أنها لا تكون اسما الا فى الشعر كما هو معزو الى سيبويه والمحققين

أو تكون فيه وفى سعة الكلام كما هو معزو الى كثير منهم الاخفش والفارسى واختاره ابن مالك ولعله الاظهر (و) وضع (لخصوص منه) أى من المعنى الكلى (كذلك) أى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وهو التشبيه (فيستعمل فيه حرفا كجاء الذى كعمرو) أى الذى استقر كعمرو وحرفيتها فى مثل هذا متعينة عند الجمهور لئلا يلزم الصلة بالمفرد على تقديرها اسما راجحة عند الاخفش والجزولى وابن مالك مجوزين أن تكون مع مدخولها مضافا ومضافا اليه على اضمار مبتدإ كما فى قراءة بعضهم تماما على الذى أحسن وهو كما قال ابن هشام تخريج للفصيح على الشاذ (وقس الاخيرين) أى عن وعلى (عليه) أى على هذا فقل وعن له وضع للمعنى الكلى وهو الجانب فيستعمل فيه اسما كما فى قوله

فلقد أرانى للرماح دريئة * من عن يمينى مرة وأمامى

ووضع للمعنى الجزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وهو المجاوزة فيستعمل فيه حرفا كما فى مثل سافرت عن البلد وعلى له وضع للمعنى الكلى وهو الفوق فيستعمل فيه اسما كما فى قول كعب

* غدت من عليه بعد ماتم ظمؤها * ووضع للمعنى الجزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وهو الاستعلاء فيستعمل فيه حرفا كما فى قوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون خلافا لجماعة من نحاة العرب فى زعمهم أنها لا تكون حرفا وانه مذهب سيبويه وهو زعم بعيد ثم الاشبه أن على حيث كان مشتركا لفظيا بين الاسم والحرف مع أن الاسم من العلو ويكتب بالالف وأصله واو بخلاف الحرف يزيد على الكاف وعن بوضع آخر لمعنى كلى مقيد بالزمان الماضى وهو العلو فيه فيستعمل فيه فعلا ماضيا كما فى قوله تعالى ان فرعون علا فى الارض فيكون مشتركا لفظيا بين الحرف والاسم والفعل ولا يكون كونه من العلو ويكتب بالالف وانها فى الاصل واو ومانعا من ذلك كما ذهب اليه غير واحد منهم ابن الحاجب (أو يكون) معناه حدثا مقيدا بأحد الازمنة الثلاثة بهيئة خاصة له (فالفعل) بأقسامه من الماضى والمضارع والأمر المخاطب ثم فائدة التقييد بالهيئة الخاصة فى بيان الاسم والفعل دفع ورود نحو ضارب غدا على عكس بيان الاسم وطرد بيان الفعل فانه لولاه لم يصدق عليه أنه غير دال على حدث مقيد بأحد الازمنة مع أنه اسم وصدق عليه أنه دال على حدث مقيد بأحد الازمنة الثلاثة مع انه ليس بفعل الى غير ذلك

*(التقسيم الثالث قسم فخر الاسلام) ومن وافقه (اللفظ بحسب اللغة والصيغة) قيل وهما هنا مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب كما قال المحقق التفتازانى قول صدر الشريعة (أى باعتبار وضعه الى خاص وعام ومشترك ومؤول) لان الصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ ووجه التقسيم الى هذه الاقسام بأن اللفظ المعنوى لا يخلو من أن يكون معناه واحدا أو أكثر فان كان واحدا فلا يخلو من أن يكون منتظما أو منفردا والثانى الخاص والاول العام وان كان أكثر فاما أن يكون معنياه متساويين بالنسبة الى السامع أولا فان تساويا فهو المشترك والا فهو المؤول

خلق الله والمخلوق ليس قائما بذاته والجواب أنه انما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسانى القائم بذاته كما تقدم فى الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى فى المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى وأما الاطلاق الواقع فى الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتى فى قول المصنف والتعلق كالخلق للمخلوق (قوله قالوا ان قدم) أى قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الاول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما فى الازل وجود العالم الثانى ان العالم هو ماسوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما الثالث أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى وأما بيان الثانى وهو التسلسل فلأن التأثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر أى تأثير آخر لان كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عنها فى المحصول ولا فى الحاصل وقد أجاب المصنف بان التأثير نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر وتقريره من وجهين أحدهما أن النسب والاضافات كالبنوة والاخوة أمور عدمية لا وجود لها فى الخارج وانما هى أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر الثانى ان النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت ولا تحتاج الى مؤثر آخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معا لانهما من صفات الموجود وقد فرضناه معدوما وأجاب فى التحصيل بجوابين أحدهما أن الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه ألا ترى أن تقدم البارى على العالم

الثانى أنه الضال بمن التماثل انما هو التسلسل فى المؤثرات
نستفيدونه من العالم وتستقل العقول بتوقف وجودها على وجود المتحسين
والعلل وأما التسلسل فى الآثار فلا نسلم أنه ممتنع وهذا التسلسل اعتقاده فى الآثار قال الاصفهانى فى شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم
منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لاذكر لها فى المنتخب قال * (الفصل الرابع فى الترادف وهو توالى
الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر والثانى كمن يقوى به الاول والتابع لا يفيد وحده)

أقول الترادف مأخوذ من
الرديف وهو ركوب اثنين
على دابة واحدة وفى
الاصطلاح ما قاله المصنف
فقوله توالى الالفاظ جنس
دخل تحته الترادف وغيره
وتوالى الالفاظ هو تتابعها
لان اللفظ الثانى يتبع الاول
فى مدلوله وانما عبر بذلك
ولم يعبر بالالفاظ المتوالية
لانه شرع فى حد المعنى وهو
الترادف لا فى حد اللفظ
وهو المترادف كما فعل الامام
وعبر بالالفاظ ليشمل
ترادف الاسماء كالبر
والقمح والافعال كجلس
وقعد والحروف كفى والباء
من قوله تعالى مصبحين
وبالليل لكن الترادف
قد يكون بتوالى لفظين فقط
وأيضا فاللفظ جنس بعيد
لاطلاقه على المهمل
والمستعمل وهو مجتنب فى
الحدود فالصواب أن يقول
توالى كلمتين فصاعدا وقوله
المفردة احترز به عن شيئين
أحدهما أن يكون البعض
مركبا والبعض مفردا
كالاسم مع الحد نحو الانسان
والحيوان الناطق فانهما
وان دلا على ذات واحدة
فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال فصاعدا
بالتضمن الثانى أن يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضا وان دلا على
مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكر
خارج بقوله باعتبار واحد وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه فى اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقول

(واعترض) أى واعترض صدر الشريعة (بأن المؤول ولو) كان المراد به ما ترجح (من المشترك) بعض
وجوهه بغالب الرأى لا مطلق المؤول (ليس باعتبار الوضع بل عن رفع اجمال تطرق فى الاستعمال) كما
تقدم (فهى) أى أقسام هذا التقسيم (ثلاثة لان اللفظ ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع) كرجل
وفرس (أو متعددا مدلولا على خصوص كميته) أى كمية عدده (به) أى باللفظ (فالخاص فدخل المطلق
والعدد والامر والنهى) فى الخاص فالامر والنهى والمطلق لانطباق كون مسماها متحدا ولو بالنوع
عليها وسيأتى الكلام عليها مفصلا والعدد لانطباق كون مسماه متعددا مدلولا على خصوص كميته به
عليه (وان تعدد) المعنى (بلا ملاحظة حصر فاما وضع واحد فمن حيث هو كذلك) أى فاللفظ من حيث
انه لم يلاحظ الواضع فى الوضع حصر معناه فى كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كما انما كان عدده
وضعا واحدا هو (العام) فهو لفظ وضع وضعا واحدا المعنى متعدد ثم لا يلاحظ حصره فى كمية (أو) بوضع
(متعدد فمن حيث هو كذلك) أى فاللفظ من حيث انه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة
حصر لكميته هو (المشترك) فهو لفظ وضع وضعا متعددا لمعان متعددة ولم يلاحظ حصرها فى كمية
فصدق قول المصنف فيقع بلا ملاحظة حصر بيانا للواقع لا للاحتراز لانه يعنى بالنسبة الى هذا
والا فمعلوم أنه بالنسبة الى العام احتراز عن المثنى والعدد فان كلا منهما كالزيدين والمائة مثلا لا ريب
فى أنه وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد لكنه لوحظ حصره فى الكمية المدلول عليها بلفظه وهما من قبيل
الخاص (فيدخل فى العام الجمع المنكر) كرجال لانه يصدق عليه لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد
ولم يلاحظ حصره فى كمية فلا يكون واسطة بين العام والخاص هذا على عدم اشتراط الاستغراق فى العام
كما هو قول أكثر مشايخنا العراقيين (وعلى اشتراط الاستغراق) فيه كما هو قول مشايخنا البخاريين
والشافعية وغيرهم (فمتحد الوضع ان استغرق فالعام والا فالجمع) أى فيقال وان تعدد بلا ملاحظة
حصر فاما وضع واحد فمن حيث هو كذلك ان استغرق ما يصلح له فالعام والا فالجمع المنكر فهو حينئذ
واسطة بين الخاص والعام (وأخذ الحيثية) كما ذكرنا فى التقسيم (يبين عدم العناد بجزء المفهوم بين
المشترك والعام) قال المصنف يعنى ليس موجب العناد بين المشترك والعام ذاتيا بل اذا خلا وهو الفصل
كما هو بين الانسان والفرس لتكون الاقسام الثلاثة أقسام تقسيم حقيقى واحد فتتباين بالذات كما
هو حقيقة التقسيم وهو اظهار الواحد الكلى فى صور متباينة فانه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع
الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا أخذت الحيثية (ولذا) أى ولعدم العناد بجزء المفهوم بينهما
(لا يحتاج اليها) أى الى الحيثية (فى تعريفهما ابتداء) ولو كان بينهما عناد ذاتى لذكرت فيه (فالحق
تقسيمان) التقسيم (الاول باعتبار اتحاد الوضع وتعدده يخرج المنفرد) وهو الموضوع لمعنى واحد
سمى به لانفراد لفظه بمعناه (ولا يخرجه) أى المنفرد (الحنفية على كثرة أقسامهم) وأخرجه الشافعية
(و) يخرج (المشترك وفيه) أى فى المشترك (مسئلة المشترك) فى جوازه ووقوعه أقوال أحدها غير
جائز ثانيها جائز غير واقع ثالثها جائز واقع فى اللغة لا غير رابعها جائز واقع فى اللغة والقرآن لا غير
(خامسها واقع فى اللغة والقرآن والحديث) وهو المختار (لنا) على الجواز (لا امتناع لوضع لفظ مرتين

قصاعد المفهومين فصاعـداعلى أن يستعمل لكل على البدل) اذلا يلزم من فرض وقوعه محال وهـذا هو المشترك (وقولهم) أى المانعين (يستلزم) جواز المشترك (العبث لانتفاء فائدة الوضع) وهى فهم المعنى الموضوع له على التعيين لتساوى نسبة المعنيين الى اللفظ ونسبته اليهما وخفاء القرائن (مندفع بان الاجمال مما يقصد) فان الوضع تابع للغرض الذى يقصده الواضع وهو قد يقصد التعريف الاجمالى لغرض الابهام على السامع كوضعه صيغة مالم يسم فاعله لستر الفاعل عن السامع الى غير ذلك كما يقصد التفصيلى (ولنا على الوقوع ثبوت استعمال القرء) بفتح القاف وتضم (لغة لكل من الحيض والطهر) على البدل (لا يتبادر أحدهمـا مرادا بلا قرينة) معينة له دون الآخر (وهو) أى واستعماله كذلك (دليل الوضع كذلك) أى وضع لفظه مرتين لهما على البدل (وهو) أى اللفظ الموضوع مرتين لمفهومين على البدل (المراد بالمشترك وما قيل) فى دفع هذا كما فى البديع (جاز كونه) أى القرء (لمشترك) أى لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والطهر (أو) جاز كونه (حقيقة) فى أحدهما (ومجازا) فى الآخر (وخفى التعيين) للحقيقة من المجاز (وكذا كل ما ظن) من الالفاظ (انه منه) أى من المشترك اللفظى يقال فيه هـذا (ثم يترجح الاول) وهو كونه لمعنى واحد مشترك بينهما على الاشتراك اللفظى لان التواطؤ أولى منـه وعلى كونه حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر لان الحقيقة أولى من المجاز (مدفوع بعدمه) أى القدر المشترك (بينهما) أى بين الحيض والطهر وما قيل هو الجمع لانه من قرأت الماء فى الحوض اذا جمعته فيـه والدم يجتمع فى زمن الطهر فى الجسد وفى زمن الحيض فى الرحم لا يخفى ما فيـه (وكونه) أى القرء موضوعا (لنحو الشيئية والوجود) فيكون هو القدر المشترك بينهما (بعيد جدا (ويوجب ان نحو الانسان والفرس والقعود وما لا يحصى) من المسميات الوجودية (من أفراد القرء) لاشتراكها فيه وهو باطل قطعا (واشتهار المجاز بحيث يساوى الحقيقة) فى التبادر (ويخفى التعيين) للمراد منهما (نادر لا نسبة له بمقابله) وهو ان لا يشتهر المجاز بحيث يساوى الحقيقة فى التبادر ويخفى التعيين (فأظهر الاحتمالات كونه) أى القرء (موضوعا لكل) من الحيض والطهر على البـدل فلا يعترج عنه الى غيره (وهو) أى كون القرء موضوعا لكل منهما على البدل (دليل وقوعه) أى المشترك اللفظى (فى القرآن) لوقوع القرء فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (والحديث) أيضا لوقوعه فيما روى الدارقطنى والطحاوى عن فاطمة بنت حبيش قالت يارسول الله انى امرأة أستحاض فلا أطهر قال (دعى الصلاة أيام أقرائك وبه) أى بالوقوع (كان قول النافى) للوقوع (ان وقع) المشترك (مبينا) أى مقرونا ببيان المراد منـه (طال) الكلام (بلا فائدة) لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا يطول (أو) وقع (غير مبين لم يفد) لعدم حصول المقصود من وضعه وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه أو ما لا فائدة فيـه وكلاهما نقص يمتنع اشتمال الكلام البليغ عليه ولاسيما قرآنا وسنة (تشكيكا بعد التحقق) فلا يسمع (مع أنه) أى قول النافى هذا (باطل) اما الاول فلاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما تقرر فى فنها وأما الثانى (فان افادته) أى المشترك حينئذ فائدة اجمالية (كالمطلق وفى الشرعيات) له فائدتان أخريان (العزم عليـه) أى على الامتثال للمراد منـه

خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة الا خمسة على ما سيأتى فى الاستثناء وقوله الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحـد واحترز به عن المتباينة كالانسان والفرس وقوله باعتبار واحد قال فى المحصول احترزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هـذه الاشياء لم تدل على مسمى واحـد بل على معنيين مجتمعين فى ذات واحـدة وكيف لا وقـد تقدم من كلامه فى تقسيم الالفاظ ان هـذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احترز به عن الالفاظ المفـردة الدالة على معـنى واحد لكن أحدهـما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطـريق المجاز كالاسـد والشجاع وهـذا الحـد منطبق عـلى تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيـد اللفظى كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الالفاظ المفـردة المتغايرة (قوله كالانسان والبشر) مثال للترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق عـلى الواحـد رجـلا كان أو امرأة كما قال الجوهـرى وكذلك البشر يطلق أيضا على الواحد قال الله تعالى ماهـذا بشرا وقـد يكون الترادف بحسب الشرع كالفرض والواجب أو بحسب العرف كالاسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية (قوله والتأكيد يقوى الاول) لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم الى أن التابع منه أى من المترادف شرع فى الفرق بما قاله فى المحصول وحاصل ما قاله فى الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع

كقولناشيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيأ البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لافائدة له أصلا وبه صرح الآمدى فى الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه ان التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال (وأحكامه فى مسائل * الاولى فى سببه المترادفان إما من واضعين والتبسا أو واحد لتكثير الوسائل والتوسع فى مجال البديع * الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف المعرّف ومحوج الى حفظ الكل * الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ * الرابعة التوكيد تقوية مدلول ماذكر بلفظ ثان فاما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام والله لأغزون قريشا ثلاثا أو بغيره للفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته أو للجملة كان وجوازه ضرورى ووقوعه فى اللغات معلوم) أقول حصر المصنف أحكام الترادف فى أربع مسائل الاولى فى سبب وقوعه وهو أمران أحدهما أن يكون من واضعين قال الامام ويشبه أن يكون هو السبب الاكثرى وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا اذا علمنا الواضعين بأعيانهم لايكون اللفظ مترادفا بل ينسب ولا كل لغة الى قوم وفيه نظر ثم ان هذا انما يتأتى اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف الثانى أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل لى الاخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالالثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أو الوزن به فيبقى الآخر وسيلة للمقصود وإما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن

(اذا بين) المرادمنه (والاجتهاد فى استعلامه) أى المراد منه (فينال ثوابه) أى ثواب كل منهما فانتفى نفى فائدته (واستدل) للمختار بدليل مزيف وهو (لولم يقع) المشترك اللفظى (كان الموجود) أى لفظه (فى القديم والحادث) مشتركا (معنويا لانه) أى الموجود (فيهما) أى فى القديم والحادث (حقيقة اتفاقا وهو) أى وكونه معنويا فيهما (منتف لانه) أى الموجود اسم (لذات له وجود وهو) أى الوجود (فى القديم يباين الممكن) والاولى يباينه أى الوجود فى الممكن لكونه فى القديم واجبا وفى الممكن حادثا فلا اتحاد (فلا اشتراك) معنويا به فيهما (وليس بشئ) مثبت للمطلوب (لان الاختلاف بالخصوصيات وبوصف الوجوب والامكان لا يمنع الاندراج تحت مفهوم عام) كالوجود (تختلف أفراده) فيه شدّة وضعفا كما تقدم (فيكون) الوجود مشتركا (معنويا) على سبيل التشكيك لانه فى الواجب أقوى منه فى الممكن (واستدل أيضا) للمختار بدليل مزيف وهو انه (لولم يوضع) المشترك (خلت أكثر المسميات) عن الاسماء (لعدم تناهيها) أى المسميات لكونها مابين موجود مجرد ومادّى ومعدوم ممكن وممتنع أولان من جملتها الاعداد وهى غير متناهية اذ ما من عدد الا وفوقه عدد (دون الالفاظ) فانها متناهية (لتركبها) أى الالفاظ (من الحروف المتناهية) لان حروف لغة العرب بل أى لغة فرضت متناهية قطعا ثم بعضها يضم فى الوضع الى واحد من باقيها والى اثنين الى سبعة ولا ترتقى عن السباعى وتقاليب الحروف المضمومة بعضها مهمل واذا كان كذلك كان مرات الضم متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا لمساواته المتناهى الذى هو الالفاظ وخلت المعانى الباقية عن ألفاظ تدل عليها (لكنها) أى المسميات (لم تخل) عن الاسماء فلزم اشتراك المعانى الكثيرة فى اللفظ الواحد وهو المطلوب (وهو) أى هذا الدليل (أضعف) مما قبله (لمنع عدم تناهى المعانى المختلفة) وهى التى حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها فى محل واحد كالحركة والبياض (والمتضادة) وهى الامور الوجودية التى يمتنع اجتماعها فى محل واحد فى زمان واحد كالبياض والسواد فان كلتيهما متناهية (وتحققه) أى عدم التناهى (فى المتماثلة) وهى المتفقة الحقائق كافراد الانواع الحقيقية (ولا يلزم لتعريفها) أى المتماثلة (الوضع لها) أى للمتماثلة ولا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية (بل القطع) حاصل (بنفيه) أى الوضع لها بحسب الخصوصيات الغير المتناهية وانما يحتاج اليه باعتبار الحقيقة الواحدة التى اتفقت هى فيها والحاصل أنه ان أريد بالمعانى المعانى الكلية من المخالفة والمتضادة فعدم تناهيها ممنوع لان حصول مالا نهاية له فى الوجود محال وأما الاعداد فالداخل منها فى الوجود متناه على أن أصولها وهى الآحاد والعشرات والمئون والالوف متناهية والوضع للمفردات لا للمركبات ثم ان الاشتراك انما يكون بين المخالفة والمتضادة وسادس الاقوال فيه وهو منعه بين الضدين كما عن جماعة ممنوع بما فى الواقع من أسماء الاضداد وسابعها وهو منعه بين النقيضين كما ذهب اليه الامام الرازى لان الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيأ فيصير عبثا منع بأنه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما وان أريد بالمعانى المعانى الجزئية التى يصح بها التماثل فعدم تناهيها مسلم وبطلان التالى ممنوع فان تفهيمها يحصل بالتعبير عنها باسم جنسها مطلقا أو مع القرينة

الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع له بازاء هذه المعانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبي الاصبع فى تحرير التحبير قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى وربك فكبر فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب ﴿ المسئلة الثانية الترادف على خلاف الاصل أى خلاف الراجح حتى اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وان كان خلاف الاصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محوج الى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان انما ينفيان الوضع من واحد وهو السبب الاقل كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم أن الامام فى المحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس وكذلك فى الحاصل والتحصيل وأيضا فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشئ وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلا للقائل باستحالته وأشار اليه الآمدى أيضا ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . المسئلة الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لان المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لان معناهما واحد والثانى لا يجب مطلقا واختاره فى الحاصل والتحصيل وقال فى المحصول انه الحق لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضا لانه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادفها من الفارسية لم يجز قال واذا عقلنا ذلك فى لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب

ولا اشتراك فيها (وان سلم) الوضع للمماثلة (فالوضع للمحتاج اليه) منها لاغير (وهو) أى والمحتاج اليه (متناه ولو سلم) أنه لها كلها (نخلوها) أى المسميات عن الاسماء (على التقديرين) أى وجود المشترك وعدمه (مشترك الالزام) للمجوزين والمانعين (اذ لا نسبة للمتناهى) وهو الالفاظ (بغير المتناهى) وهو المعانى أى لا يعرف قدره فى القلة منه فما هو جواب المجوزين فهو جواب المانعين (ولو سلم) الخلو على تقدير عدم وجود المشترك خاصة (فبطلان الخلو ممنوع ولا تنتفى الافادة فيما لم يوضع له) لفظ فان كثيرا من المعانى لم يوضع لها ألفاظ دالة عليها كأنواع الروائح والطعوم فتفاد بألفاظ مجازية وبالاضافة وبالوصف فيقال رائحة كذا وطعم كذا ورائحة طيبة وطعم طيب الى غير ذلك (وأما تجويز عدم تناهى المركب من المتناهى) أى منع تناهى الالفاظ المركبة من الحروف المتناهية لينـدفع به لزوم خلو المسميات عن الاسماء على تقدير عدم المشترك (اذا لم يكن) التركيب (بالتكرار والاضافات كتركيب الاعداد فباطل بأى اعتبار فرض) هذا التجويز (ولو) فرض (مع الاهمال) فى بعض تقاليب تركيب بعض الالفاظ (اذ الاخراج) للصوت على وجه يحصل الحروف التى هى مادة الالفاظ يكون (بضغط) أى بزحمة وشدة للصوت (فى محال) من الصدر والحلق وغيرهما (متناهية على انحاء) أى أنواع من الكيفيات له (متناهية) فكيف لا تكون الالفاظ المركبة منها متناهية وهى هى (وانما اشتبه المتناهى) (للكثرة الزائدة) فيه من التركيب بغير المتناهى *(التقسيم الثانى باعتبار الموضوع له) اتحادا وتعددا (يخرج الخاص والعام) كما يظهر (وتتداخل) أقسام التقسيمين (فالمشترك عام وخاص والمنفرد كذلك) أى عام وخاص باعتبارين (ولا وجه لاخراج الجمع) المنكر (عنهما) أى عن العام والخاص (على التقديرين) أى اشتراط الاستغراق وعدمه كما فعله صدر الشريعة على تقدير اشتراط الاستغراق فى العام بل هو على عدم اشتراط الاستغراق فى العام مندرج فى العام كما قال هو وعلى تقدير اشتراطه فيه مندرج فى الخاص (لان رجالا فى الجمع مطلق كرجل فى الوحدان) لان رجالا معناه طائفة منهم فيصدق على كل جماعة جماعة على البدل كما يصدق رجل على كل رجل رجل على البدل فكان رجال مطلقا كما أن رجلا مطلق والمطلق مندرج فى الخاص اتفاقا (والاختلاف بالعدد) كما فى رجال (وعدمه) أى العدد كما فى رجل (لا أثر له) فى ايجاب الاختلاف بالاطلاق وعدمه (فالمفرد عام وهو ما دل على استغراق افراد مفهوم) فيغنى ذكر الاستغراق لمقابلته البدلية عرفا عن أن يقول ضربة (ويدخل المشترك) فى العام (لو عم افراد مفهوم أو) عم (فى) افراد (المفاهيم على) قول (من يعممه) أى المشترك فيها قال المصنف رحمه الله فانه اذا عم فى المفهومين عم فى افرادهما ضرورة اذ المراد بلا شك حينئذ جميع افراد المفاهيم فيصدق حينئذ انه عم فى افراد مفهوم ففهوم من استغراق افراد مفهوم مطلق يصدق على ما اذا لم يكن الا مفهوم واحد أو مفهوم معه مفهوم آخر (والحاصل أن العموم باعتبار) استغراق (افراد مفهوم) فان لم يرد به فى محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاما باعتبار ان دخله موجب العموم كاللام مثلا وان أريد به المفهومان أو المفاهيم ودخله الموجب عم بالنسبة الى أفراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك فى قولك العين شئ يحب كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى

ان كانا من لغة واحدة لما قلناه أولا بخلاف اللغتين والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل الى مستعمل فان لفظة احدى اللغتين بالنسبة الى الاخرى مهملة وقوله اذا التركيب يتعلق بالمعنى اشارة الى أن الخلاف إنما هو فى حال التركيب وأما فى حال الافراد كما فى تعديد الاشياء من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز اتفاقا ولم يذكر الامام هذه المسئلة فى المنتخب ولا الآمدى فى كتبه أيضا ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتى

ايضاحها المسئلة الرابعة فى التوكيد قال فى المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وانما اللفظ هو المؤكد الثانى أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما فى قوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم أى فبنقضهم والباء من قوله تعالى وكفى بالله شهيدا أى كفى الله شهيدا قال ابن جنى كل حرف زيد فى كلام العرب فهو للتوكيد الثالث أن التعبير بآخر فيه اشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلناه وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردناه فعدل الى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانيا والباء التى فى اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه المصنف على هذا الحد ويرد عليه أمران أحدهما القسم وإن واللام فانها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الامام وفى بعض الشروح أن الثانى هنا بمعنى واحد كهو فى قوله تعالى ثانى اثنين وعلى هذ فلا ايراد وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف الى مثله . الثانى أن التابع يدخل فى هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغى أن يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة أو نحو ذلك اذا علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا بتكراره ثلاثا وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما أن يكون مؤكدا للمفرد والثانى أن يكون

هذا على من شرط الاستغراق فى العام (ومن لم يشرط الاستغراق) فيه (كفخر الاسلام) فتعريفه عنده (ما ينتظم جمعا من المسميات) وهذا مختصر تعريف جماعة منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى مرادا بما عندهما اللفظ لان العموم من عوارض الالفاظ لا غير عندهما ومن ثمة ذكرا بدل ما وعند غيرهما ممن ذهب الى ان العموم من عوارض المعانى أيضا كما هو قول الجصاص وموافقيه شئ ثم خرج بما ينتظم جمعا أى يشمل أفراد الخاص وهو ظاهر والمشترك لانه لا يشمل معانيه بل يحتمل كلا منها على السواء واشتراط الاستغراق وبقوله من المسميات أسماء الاعداد فانه ليس لها مسميات بل لكل اسم عدد مسمى خاص لو نقص منه واحد أو زيد عليه تبدل الاسم ولم يتغير المسمى بخلاف العام فان له مسميات كثيرة لا يتبدل فيها الاسم ولا يتغير المسمى بالنقص والزيادة وكون العموم فى المعانى اذا كان المعرف من مانعيه فيها ولم يصدره بلفظ ولا بما مريدا له خاصة بها أما اذا صدره بلفظ أو بما مريدا له خاصة بها فيكون فائدته الاولى وأما اذا كان المعرف من مجوزيه فيها فلا ينبغى له تصديره بلفظ ولا بما مريدا له خاصة بها بل بما مريدا بها ما هو أعم منه وحينئذ يكون فائدته الاول وعليه أن يقول أو المعانى أو والمعانى ومن ثمة قال الجصاص هكذا فانه مصرح بأن العموم يوصف به المعانى حقيقة كالالفاظ فانتفى ما أورد عليه فخر الاسلام وصدر الاسلام وشمس الائمة السرخسى من تغليطه فى ذكر المعانى وخصوصا أو وتأويلهم له بما هو آب له كما يعرف فى كلامه وكلامهم والله الموفق ثم الانتظام عندهم نوعان بعموم اللفظ كصيغ الجموع وبعموم المعنى كالقوم فانه لفظ خاص وضع لمعنى عام وهو الجماعة المتفقة الحقيقة من الرجال وهذا فائدة إرداف هم التعريف المذكور بقولهم لفظا أو معنى وأورد عليه أن نحو أعلم زيد بكرا عمرا خير الناس يصدق عليه أنه انتظم جمعا من المسميات مع أنه ليس عاما وأجيب بأن المراد به لفظ واحد (وكذا ما يتناول أفرادا متفقة الحدود شمولا) وهذا تعريف صاحب المنار فخرج بأفراد الخاص وبمتفقة الحدود المشترك فانه يتناول أفرادا لكنها مختلفة الحدود وبشمولا اسم الجنس كرجل فانه يتناول افرادا متفقة الحدود لكن على سبيل البدل (وأما تعريفه) أى العام (على الاستغراق بما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة) كما هو تعريف ابن الحاجب فما دل كالجنس وأورد ما بدل لفظ ليتناول عموم المعانى أيضا الا أنه يعرض لها حقيقة على ما هو المختار عنده فعلى مسميات لاخراج نحو زيد فباعتبار أمر اشتركت فيه متعلق بدل لاخراج نحو عشرة فانها دالة على آحادها الا باعتبار أمر اشتركت فيه بمعنى صدقه عليها الان آحادها أجزاؤها لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة (مطلقا) قيد لما اشتركت فيه أى بلا قيد يفيد ذلك (لاخراج) الافراد (المشتركة) فى المفهوم (المعهودة) كالرجال فى نحو جاءنى رجل فأكرمت الرجال (لانها) أى الافراد المشتركة المعهودة (مدلولة) للفظ الجمع لكنها (مقيدة بالعهد) فهذا الجمع يدل على المسميات لكن لا مطلقا بل مع تقيدها بمرتبة من مراتب عهدهم بخلافه اذا لم يكن معهودا فانه يدل على المسميات مطلقا حتى ينشأ منه استغراقه لجميع المراتب حيث لا مانع دفعا للترجيح بلا مرجح وضربة أى دفعة واحدة لاخراج نحو رجل فانه يدل على مسمياته لكن لا دفعة بل دفعات على البدل (ويرد) على هذا التعريف (خروج علماء البلد)

مؤكدا للجملة والمؤكد للمفرد اما أن يكون مؤكدا للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما وإما للجمع كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين والثانى أن يكون مؤكدا للجملة كان نحو قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي اذا علمت هذا علمت أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق و يراد به ماليس بجملة ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وان كان في الوقوع فكذلك أيضا لان من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن اذا دار الامر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضرورى يحتمل عوده الى كل من الترادف والتأكيد أو اليهما معا وتقديره كلاهما وجواز ماذكر في هذا الفصل * واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولا الفصل الرابع في الترادف والتأكيد كما قال الامام وأتباعه لاستقام قال

(الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسائل الاولى في اثباته أوجبه قوم لوجهين الاول أن المعانى غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه الثانى أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه ورد بأن الوجود زائد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي وجوبه وأحاله آخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الاجناس والمختار امكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء والليل اذا عسعس) أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الامام فيه قيودا لا حاجة اليها وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا

البلد) بقيد مطلقا فيبطل عكسه (وأجيب بأن المشترك فيه) أى في علماء البلد (عالم البلد مطلقا) أى العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق (بخلاف الرجال المعهودين) فان المشترك فيه (هو الرجل المعهود) فلم يرد بهم أفراده على اطلاقه بل مع خصوصية العهد (والحق أن لا فرق) بين الرجال المعهودين وبين علماء البلد في عدم الاطلاق (لان عالم البلد معهود) بواسطة اضافته الى البلد المعهود (وكون المراد عهدا اعتبرت خصوصيته) وهو العهد الكائن باللام فيه نفسه وهو منتف في عالم البلد (لا يدل عليه اللفظ فيرد) علماء البلد عليه ولا يندفع عنه بما تقدم (ويرد) أيضا عليه (الجمع المنكر) في الاثبات فانه عنده ليس بعام مع أنه يصدق عليه التعريف بناء على أن المراد بمسميات أجزاء مسميات الدال على التنكير حتى تكون المسميات في الجمع الوحدان كما هو الظاهر فيبطل طرده (فان أجيب بارادة مسميات الدال) أى جميع جزئيات مسماه الذى هو اسم لكل منها حتى تكون المسميات في الجمع الجموع فيخرج الجمع المنكر (فبعد جله) أى ما دل على مسميات (على أفراد مسماه ليصح ولا يشعر به) أى بهذا المراد (اللفظ) لان ظاهره ما تقدم (فباعتبار الخ) أى أمر اشتركت فيه (مستدرك لخروج العدد) حينئذ بقوله ما دل على مسميات (لانها) أى آحاد العدد التى يدل عليها العدد (ليست أفراد مسماه) أى مسمى العدد بل أجزاء مسماه وانما أفراد العشرة مثلا العشرات على البدل لصدق العشرة مطلقا على كل منها كذلك بخلاف الآحاد لا يصدق على كل منها عشرة فهى مدلولات تضمنية لعشرة لا أفرادها وأجيب بأن المراد بها أعم من جزئيات الدال ومن أجزائه وعموم جمع النكرة بالنسبة الى أجزائه يخرج بقوله باعتبار أمر اشتركت فيه لان الامر المشترك فيه هو المعنى الكلى الذى يندرج تحته المسميات التى هى جزئيات له و يصدق حمله على كل واحد منها وعمومه بالنسبة الى جزئياته يخرج بقوله ضربة لانه باطلاق واحد لا يتناول جميع مراتب الجمع (ثم أفراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلى الجموع فان التزم كون عمومه) أى الجمع المحلى (باعتبارها) أى الجموع (فقط فباطل للاطباق على فهمها) أى الافراد (منه) أى من الجمع المحلى (والا) فان كان عمومه باعتبارها فقط (فتعليق الحكم حينئذ به) أى بالجمع المحلى (لا يوجبه) أى تعليق الحكم (في كل فرد) لان كل الافراد حينئذ كل وترتب الحكم على الكل لا يوجبه على كل جزء منه كما في الجيش يفتح المدينة والجبل يحمل الجرة لا يفتحها واحد منهم ولا يحملها عشرة منه لكنه يوجبه لغة وشرعا لما ذكر ويذكر (والحق أن لام الجنس تسلب الجمعية الى الجنسية مع بقاء الاحكام اللفظية لفهم الثبوت) للحكم المعلق بالجمع المحلى (في الواحد في حلفه (لا أشترى العبيد) فيحنث بشراء عبد واحد (و يحب المحسنين) أى وفي قوله تعالى والله يحب المحسنين ويحب التوابين ويحب المتطهرين فان الله تعالى يحب كل محسن وتواب ومتطهر الى غير ذلك ولامتناع وصفه بالمفرد فلا يقال لا أشترى العبيد الاسود مثلا محافظة على التشاكل اللفظى ويكون عموم هذا الجمع باعتبار الآحاد باعتبار معنى مجازى تشترك فيه مسمياته التى هى الجموع وهو ما يسمى بجنسها المفرد ولا بدع في ذلك فان الامر الكلى الذى تشترك فيه المسميات كما يكون حقيقيا للعام يكون مجازيا له ايضا كما في عموم اللفظ بين المعنى الحقيقى والمجازى فانه يكون باعتبار معنى مجازى له يشترك

فان قيل فلم ذكر حد الترادف مع تقدمه فى التقسيم قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر وقد اختلف فى الاشتراك على أربع مذاهب حكاها المصنف أحدها انه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون فى اللغات ألفاظ مشتركة والثانى أنه مستحيل والثالث أنه ممكن غير واقع والرابع أنه ممكن واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الاول ان المعانى غير متناهية لان الاعداد أحد أنواع المعانى وهى غير متناهية اذ ما من عدد الا وفوقه عدد آخر والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية وهى الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهى متناه فاذا وزعت المعانى الغير المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعانى الكثيرة فى اللفظ الواحد والا يلزم خلو بعض المعانى عن لفظ يدل عليه وهو محال وأجاب المصنف بوجهين أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعا للامام وتقريره انا لا نسلم أن المعانى غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له فى الوجود محال وأما الاعداد فالداخل منها فى الوجود متناه وأيضا فأصولها متناهية وهى الآحاد والعشرات والمئات والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا نسلم أيضا ان الالفاظ متناهية قولهم لان المركب من المتناهى متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع آخر الى ما لا نهاية له وأيضا فأسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية وقد صرح فى المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعانى غير متناهية فى النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثانى وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور فى المحصول ومختصراته ان المعانى التى يتصدى الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعانى فرع عن تصورها وتصور ما لا يتناهى محال فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضا الثانى

فيه الحقيقى والمجازى الى غير ذلك فليتأمل (ثم يورد) على العام (مطلقا) أى من غير تقييد بكونه جمعا (أن دلالته) أى العام الاستغراقى (على الواحد تضمنية اذ ليس) الواحد مدلولا (مطابقيا ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله) أى الواحد (من ماصدقاته) أى العام (لانه) أى العام (ليس بدليا فالتعليق به) أى بالعام (تعليق بالكل) أى بجميع ما يصلح له (ولا يلزم) من التعليق بالكل التعليق (فى الجزء) كما تقدم (والجواب) سلمنا أن دلالة العام الاستغراقى على الواحد تضمنا وكان مقتضى النظر انه لا يلزم من تعليق الحكم بالعام المذكور تعلقه بالواحد من حيث انه جزؤه لما ذكر لكن أوجب الدليل أن يلزم ذلك هنا وهو (العلم باللزوم لغة) وشرعا (فى خصوص هذا الجزء لانه) أى هذا الجزء (جزئى من وجه فانه جزئى المفهوم الذى باعتبار الاشتراك فيه يثبت العموم) لسائر ما يصلح أن يصدق عليه ولا ضير فى ذلك (وقد يقال العام مركب فلا يؤخذ الجنس) له (المفرد) وقد أخذته حيث جعلته المقسم له وللخاص (ويجاب بأنه) أى العام ليس المركب بل المفرد (بشرط التركيب فالعام) فى الرجل (رجل بشرط اللام) كما هو قول السكاكى (أو بعلتها) كما هو قول كثير فعلى الاول (فالحرف) الذى هو اللام (يفيد معناه) أى العموم (فيه) أى فى المفرد الذى هو رجل لان الحرف انما يفيد معناه فى غيره (أو المقام) أى وعلى الثانى فالمقام يفيد العموم الاستغراقى فى المفرد بشرط دخول اللام عليه واياما كان (فيصير) المفرد هو (المستغرق) بعد استفادته الاستغراق من الحرف أو المقام بشرط دخول اللام عليه لا أن الحرف جزء منه (وفى الموصول) أى وكون المستغرق فى الموصولات هو المفرد (أظهر) من كونه فى المحلى هو المفرد للعلم بأن الصلة هى المفيدة للموصول وصف العموم وانها ليست بجزء منه (فيندفع الاعتراض به) أى بالموصول (على الغزالى فى قوله) فى تعريف العام (اللفظ الواحد) الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا حيث أورد عليه ان الموصولات بصلاتها ليست لفظا واحدا وعليه مناقشات ومدافعات أخرى تعرف فى شرح أصول ابن الحاجب (وخاص) عطف على عام وهو (ما ليس بعام) على اختلاف الاصطلاح فيه من حيث اشتراط الاستغراق فيه وعدمه ثم نقول (أما العام فيتعلق به مباحث

البحث الاول هل يوصف به) أى بالعموم (المعانى) المستقلة كالمقتضى والمفهوم (حقيقة كاللفظ) أى كما يوصف به اللفظ حقيقة باعتبار معناه بأن يكون مما يصح الشركة فى معناه اذ لو كانت الشركة فى مجرد اللفظ كان مشتركا لا عاما (أو) يوصف به المعانى (مجازا أو) لا يوصف به المعانى (لا) حقيقة (ولا) مجازا أقوال (والمختار الاول ولا يلزم الاشتراك اللفظى) فيه على هذا كما عسى أن يتوهمه صاحب القول الثانى لترجحه على الاول بأنه دائر بين أن يكون مشتركا لفظيا فيهما على تقدير الحقيقة وبين أن يكون حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى والمجاز خير من الاشتراك (اذ العموم شمول أمر لمتعدد فهو) أى شمول الخ مشترك (معنوى خير منهما) أى من كونه مشتركا لفظيا فيهما ومن كونه مجازا فى المعانى (وكل من المعنى واللفظ محل) لشمول الخ (ومنشؤه) أى هذا الخلاف (الخلاف فى معناه) أى العموم (وهو شمول الامر فمن اعتبر وحدته) أى الامر (شخصية منع الاطلاق الحقيقى) على المعنى (اذ لا يتصف به) أى بالعموم حينئذ (الا) المعنى (الذهنى ولا يتحقق) الوجود الذهنى (عندهم) أى

وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ما تشتد الحاجة الى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فانه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه فاذا تقرر خلو بعض المعاني عن الاسماء وان الوضع انما يكون لما تشتد الحاجة اليه فلا نسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما المتماثلة فلا اشتراك فيها فاقامة الدليل على أن المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة والمتضادة وهو المقصود وأيضا فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعاني لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان لا نهاية لها وهو باطل *الدليل الثاني أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شئ ليس زائدا على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعري فالوجود الذي ينطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذي ينطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضا مختلفا بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئا لا مشتركا وذهبت الفلاسفة الى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على

الاصوليين لما سنذكر (وكان) أي العموم في المعنى (مجازا كفخر الاسلام ولم يظهر طريقه) أي المجاز (للآخر) القائل لا يتصف به المعنى لا حقيقة ولا مجازا (فنعه) أي وصفها به (مطلقا ومن فهم من اللغة انه) أي الامر الواحد (أعم منه) أي من الشخصي (ومن النوعي وهو) أي كونه أعم منهما (الحق لقولهم مطر عام) في الاعيان (وخصب عام) في الاعراض (في النوعي) فان الافراد وان كثرت تعددا واحدا باتحاد نوعها وهذا لان الموجود من المطر مثلا في مكان ليس الافراد من المطر بباين الموجود في مكان آخر بالشخص ويماثله بالنوع والكل يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلي والافراد وهذا لان المراد من مطر في قولنا مطر عام ليس المطر الكلي بل الداخل في الوجود منه أخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام أفراد مفهوم مطر وجدت في أماكن متعددة كل فرد في مكان كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى (وصوت عام في الشخصي بمعنى كونه مسموعا) للسامعين فانه أمر واحد متعلق للاستماعات (أجازه) أي وصف المعاني به (حقيقة) نعم قيل في هذا تسامح لان الهواء الحامل للصوت اذا صادم الهواء المجاور له حدث فيه مثل ذلك الصوت فالمسموع الذي تعلق به استماع زيد مثل المسموع الذي تعلق به استماع عمرو لا عينه (وكونه) أي الشمول الذي هو معنى العموم (مقتصرا على الذهني وهو) أي الذهني (منتف فينتفي الاطلاق) مطلقا عليه (ممنوع بل المراد بالشمول) (التعلق الاعم من المطابقة كما في المعنى الذهني والحلول كما في المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على أن نفي الذهني لفظي كما يفيده استدلالهم) أي النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين وهو أنه لو تحقق لاقتضى تصور الشئ حصوله في الذهن فيلزم كون الذهن حارا اذا تصور الحرارة ضرورة حصولها في الذهن حينئذ ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين اذا تصورهما معا وحكم عليهما بالتضاد الى غير ذلك فان هذا منهم بقيد القول بنفي عين المتصور بماله من الآثار والاحكام في نفس الامر في الذهن وهذا مما لا يختلف فيه وانما الحاصل في الذهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلي مطابقة لعين المتصور الخارجية حيث كان له وجود خارجي في نفس الامر وهذا مما لا يختلف فيه أيضا والا امتنعت التعقلات (وقد استبعد هذا الخلاف لان شمول بعض المعاني لمتعدد أكثر وأظهر من أن يقع فيه نزاع انما هو) أي الخلاف (في أنه هل يصح تخصيص المعنى العام كاللفظ وهو) أي هذا الاستبعاد (استبعاد يتعذر فيه القول الثاني اذ لا معنى لجواز التخصيص مجازا نعم صرح مانعو تخصيص العلة بأن المعنى لا يخص وصرح بعضهم بأنه) أي نفي تخصيصه (لانه) أي المعنى (لا يعم وهو) أي التصريح بأن المعنى لا يعم (ينافي ما ذكر) المستبعد (ويتعذر ارادة أنه) أي المعنى (يعم ولا يخص من قوله لا يعم) وهو ظاهر فلا يتأتى الجمع بين قوله وقول المستبعد بهذه الارادة لمرتكب والله سبحانه أعلم ﷺ (البحث الثاني هل الصيغ من أسماء الشرط والاستفهام والموصولات و) المفرد (المحلى) باللام الجنسية (و) النكرة (المنفية والجمع) المحلى (باللام) الجنسية (والاضافة موضوعة للعموم على الخصوص أو للخصوص على الخصوص (مجاز فيه) أي في العموم (أو مشتركة) بين العموم والخصوص (وتوقف الاشعري مرة كالقاضي) أبي بكر وغيره (و) قال

وجوبه وهو المدعى *واعلم ان الامام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهي الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشئ واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه وجوابه على تقرير الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظا واحدا (قوله وأحاله آخرون) هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون اليه بأن الاشتراك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه والجواب

أن ماقالوه منتقض بأسماء الاجناس كالحيوان والانسان ألا ترى أنه لوقال اشترلى عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لايدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الالفاظ وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى أن يجيب بأنه لاينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ماقالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع (قوله والمختار امكانه) هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك

(مرة بالاشتراك) اللفظى لجماعة (وقيل) العموم (فى الطلب) من الامر والنهى (مع الوقف فى الاخبار وتفصيل الوقف الى معنى لاندرى) أوضعت للعموم أو الخصوص أم لا (والى نعلم الوضع ولاندرى أحقيقة أو مجاز) أى لكن لاندرى انها وضعت للعموم فتكون حقيقة فيه أولا فتكون مجازا فيه وعلى تقدير كونها حقيقة فيه لاندرى انها وضعت له فقط فتكون منفردة أم له وللخصوص أيضا فتكون مشتركة كما ذكره ابن الحاجب وقرره الشارحون أشار المحقق التفتازانى الى فساده وحققه المصنف فقال (لايصح اذ لاشك فى الاستعمال) لهذه الصيغ كما يذكره (وبه) أى وبالاستعمال لها (يعلم وضعه) أى كل منها فى الجملة (فلم يبق الا التردد فى أنه) أى الوضع للعموم هو الوضع (النوعى) فتكون مجازا فيه (أو الحقيقى) فتكون حقيقة فيه (فيرجع) الاول (الى الثانى) لانه آل الامر الى أن التوقف بمعنى لاندرى أحقيقة فى العموم أو مجاز وهذا هو الثانى وقد أوضح المصنف رحمه الله تعالى هذا الردعا فيه مزيد تحقيق له فقال لان الثانى اذ كان حاصله العلم بالوضع مع التردد فى انها أى الصيغ حقيقة أو مجاز كان المراد بالوضع المعلوم الاعم من وضع الحقيقة والمجاز فبالضرورة يكون مقابله الاول والمعبر عنه بلاندرى هو هذا الوضع بعينه ولاشك ان عدم العلم بمطلق الوضع المنقسم الى وضع الحقيقة ووضع المجاز لايكون الابعدم العلم باستعمال الصيغ لذلك المعنى اذ لو علم الاستعمال قطع بأنه إما حقيقة أو مجاز فيقطع بثبوت الوضع الاعم من وضع الحقيقة ووضع المجاز لها وكون انسان فضلا عن عالم لم يسمع قط هذه الصيغ استعملت لغة ولاشرعا فى العموم معلوم الانتفاء فلزم أن لاتردد الا فى كونها حقيقة فيه أو مجازا فهو محل الوقف وهو المعنى الثانى (ولاتردد فى فهمه) أى العموم (من) اسم الجمع المعرف باللام الجنسية فى قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس) حتى يقولوا لا اله الا الله كما فى الصحيحين ومن الجمع المكسر المعرف باللام الجنسية فى قوله صلى الله عليه وسلم (الائمة من قريش) كما هو حديث حسن أخرجه البزار وقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الانبياء) لانورث غير أن المحفوظ إنا كما أخرجه النسائى لانحن الا أن مفادهما واحد ومن المفرد المحلى باللام الجنسية فى قوله تعالى (والسارق والسارقة) ومن قوله تعالى (لننجينه وأهله فى اسم الجمع المضاف وفهمه) أى العموم (العلماء قاطبة) من اسم الشرط كما (فى من دخل) دارى فهو حر واسم الاستفهام كما فى (وماصنعت ومن جاء) حيث هما (سؤال عن كل جاء ومصنوع) ومن النكرة المنفية كما فى (ولاتشتم أحدا انما هو) اى التردد (فى أنه) أى العموم (بالوضع) كقول العموم (أو بالقرينة كقول الخصوص) والقرينة (كالترتيب) للحكم (على) الوصف (المناسب) أى المشعر بعليته له (فى نحو السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (واكرم العلماء) فان الحكم الذى هو القطع والاكرام مرتب على وصف مشعر بعليته له من السرقة والعلم (ومثل العلم بأنه) أى الحكم (تمهيد قاعدة) أى خرج مخرج البيان حكم كلى ينطبق على جزئياته وان كان جزئيا باعتبار متعلقه الذى اتفق وقوعه متعلقا به (كرجم ماعز) اى كرجم النبى صلى الله عليه وسلم ماعزا لما أقر بالزنا وكان محصنا كما فى الصحيحين

وذلك لانه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الاكثرى كما قال فى المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ماقالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لاعلم وأن يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روى عن أبى بكر رضى الله عنه انه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل (قوله ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أى والمختار امكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع وبه صرح فى المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف فى وقوعه قال ومايظن أنه مشترك فهو إما متواطئ أو حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع أنا نتردد فى المراد من القرء والعين والجون ونحوهما انا اذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة فى أحدهما فقط أو فى القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع فى القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قروء والليل اذا عسعس أى أقبل وأدبر وانما أورد المصنف هذين المثالين لان أحدهما من الاسماء والآخر من الافعال وايضا أحدهما مجموع والآخر مفرد فبين بذلك وقوع النوعين فى القرآن ومنهم من منع وقوعه فى القرآن والحديث كما قال فى المحصول لانه ان

الصحيحين (اذعلم انه شارع وحكمى على الواحد) أى واذعلم أنه قال حكمى على الواحد حكمى على الجماعة كما هو مشتهر فى كلام الفقهاء والاصوليين قال شيخنا الحافظ رحمه الله تعالى ولم نره فى كتب الحديث قال ابن كثير لم أرله سندا قط وسألت شيخنا الحافظ المزى وشيخنا الحافظ الذهبى فلم يعرفاه ه وقد جاء ما يؤدى معناه فأخرج مالك والنسائى والترمذى وصححه وابن حبان فى صحيحه عن أميمة بنت رقيقة أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نسوة تبايعه على الاسلام فقلت يارسول الله هلم نبايعك فقال انى لا أصافح النساء انما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة وفى رواية الحاكم والطبرى انما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وهو فى مسند أحمد وطبقات ابن سعد باللفظين فكان رجم ماعز مفيدا للعموم لغيره ممن حاله كحاله لكل من هاتين القرينتين وان كان ظاهره الخصوص فكذا غيره من مفيد حكم شرعى (أوضرورة من نفى النكرة) أى أو ككون العموم ثبت ضرورة كما فى نفى النكرة فانها حيث كانت موضوعة لفرد مبهم كان انتفاؤه بانتفاء جميع الافراد فكان انتفاء جميع الافراد ضرورة انتفائه كما سيأتى التعرض له مرة بعد أخرى (وألزموا) أى القائلون بوضعها للخصوص واستفيد منها العموم بالقرائن (أن لا يحكم بوضعى لفظ) على هذا التقدير اذ يتأتى فيه تجويز كونه فهم منه بالقرائن لا بالوضع فينسد باب الاستدلال بأن اللفظ موضوع لكذا وهو مفتوح (اذلم ينقل قط عن الواضع) التنصيص على الوضع حتى يمتنع ان يطرقه هذا التجويز (بل أخذ) أى حكم بوضع اللفظ للمعنى (من التبادر) أى تبادر المعنى (عند الاطلاق) للفظ وهو مما لا يمنع التجويز المذكور ثم الحاصل أنه تجويز لا يمنع الظهور فلا يقدح فيه (وأيضا شاع) وذاع من غير نكير (احتجاجهم) أى العلماء سلفا وخلفا (به) أى بالعموم من الصيغ المدعى كونها له وضعا (كعمر على أبى بكر فى مانعى الزكاة أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) ففى الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة قال لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر رضى الله عنه لابى بكر رضى الله عنه كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فقال أبو بكر والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه قال عمر فوالله ماهو الا أن رأيت الله شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق فقد فهم عمر العموم واحتج به وقرره أبو بكر وعدل الى الاحتجاج فى المعنى بقوله الا بحقها (وأبى بكر) أى وكاحتجاج أبى بكر على الانصار بقول النبى صلى الله عليه وسلم (الائمة من قريش) ووافقه على ذلك جميع الصحابة كما وقع فى المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم شيخنا الحافظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا فى كتب الحديث عن أبى بكر وانما فى الصحيحين وغيرهما فى قصة السقيفة قول أبى بكر ان العرب لا تعرف هذا الامر الا لهذا الحى من قريش نعم أخرج أحمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع أن أبا بكر قال لسعد يعنى ابن عبادة لقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش أنتم ولاة هذا الامر فلعل هذا مستند من عزا ذلك لابى بكر فذكره بالمعنى اه فالاولى ان يقال وكاحتجاج أهل الاجماع على أن من شرط الامام أن يكون قرشيا

وقع مبينا طال من غير فائدة وان كان غير مبين فلا يفيد وجوابه ان فائدته الاستعداد للامتثال بعد البيان وايضا فانه كاسماء الاجناس قال (الثانية انه خلاف الاصل والا لم يفهم مالم يستفسر ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدى الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يحوجه الى العبث أو يؤدى الى الاضرار أيضا أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا) أقول الاشتراك وان كان جائزا أو واقعا لكنه خلاف الاصل قال فى المحصول ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه * أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ * الثانى لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان أخر وتكون تلك المعانى هى المرادة * الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان * الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللافظ فيقتضى أن لا يكون موضوعا أما السامع فلامرين احدهما أن الغرض من الكلام هو

حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه الثانى انه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا فيصير ذلك سببا للجهل جمع كثير وهو جهل عظيم وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه وأيضا فانه يؤدى الى اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق

عليه التعبير لعارض وأيضا فلانه ربما يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبده أعط الفقير عينا أو ائتني بعين على ظن انه يفهم الماء فيفهم هو الذهب (قوله فيكون مرجوحا) أى لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو المدعى وقد وقع فى كثير من الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضا مختلفة هنا * واعلم أن أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقلى قال (الثالثة مفهوما المشترك

إما أن يتباينا كالقرء للطهر والحيض أو يتواصلا فيكون أحدهما جزأ للآخر كالممكن للعام والخاص أو لازماله كالشمس للكوكب وضوئه) أقول المشترك لابد له من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتواصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وان تواصلا فقد يكون أحدهما جزأ من الآخر وقد يكون لازماله مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفى الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى ونفيها عنه أيضا ليس بضرورى فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها وأما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أى ان كانت موجبة فالسلب غير ضرورى وان كانت سالبة فالايجاب غير ضرورى كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الانسان غير ضرورى بل الاثبات فى هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزأ من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشئ

به (ونحن معاشر الانبياء لا نورث) أى وكاحتجاج أبى بكر على من ظن أن النبى صلى الله عليه وسلم يورث بهذا وقد عرفت ان المحفوظ إنا لا نحن وانه لا ضير لان مفادهما واحد الى غير ذلك من الاحتجاجات بالعموم من الصيغ المدعى كونها للعموم وضعا ولولا انها للعموم وضعا لما كان فيها حجة فى الصور الجزئية ولا نكر ذلك فلا جرم ان قال (على وجه يجزم بأنه) أى العموم (باللفظ) لا بالقرائن فانتفى ان يقال الاجماع السكوتى لا ينتهض هنا لانه حينئذ فى الاصول وهو انما ينتهض فى الفروع (واستدل) للمختار بزيف وهو (انه) أى العموم (معنى كثرت الحاجة الى التعبير عنه فكغيره) أى فوجب الوضع له كما وضع لغيره من المعانى المحتاج الى التعبير عنها (وأجيب بمنع الملازمة) وهو أن الاحتياج الى التعبير لا يقتضى ان يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة لجواز أن يستغنى عنه بالمجاز والمشترك فلا يكون ظاهرا فى العموم (الخصوص لا عموم الا المركب ولا وضع له) أى للمركب (بل) الوضع (لمفرداته والقطع انها) أى المفردات (لغيره) أى العموم (فلا وضع له) أى للعموم (فصدقاتها) أى الصيغ (للخصوص بيانه) أى لا عموم الا المركب (أن معنى الشرط وأخريه) أى النفى والاستفهام (لا يتحقق الا بألفاظ لكل منها) أى من الالفاظ (وضع على حدته وانما يثبت) العموم (بالمجموع) منها (مثلا معنى من عاقل) والاولى عالم لوقوعه على البارى تعالى (فيضم اليه) اللفظ (الآخر بخصوص من النسبة فيحصل) من المجموع (معنى الشرط والاستفهام وبهما العموم وصرح فى العربية بان تضمن من معنى الشرط والاستفهام طارئ على معناها الاصلى والجواب ان اللازم) من لا عموم الا المركب (التوقف على التركيب) أى توقف ثبوت العموم على تركيب المفرد مع غيره (فلا يستلزم أن المجموع) المركب هو (الدال) على العموم بل جاز كون المفرد بشرط التركيب هو العام وقبل حصول الشرط له معنى وضعى افرادى غير معنى العموم (وتقدم الفرق) بين أن يكون الدال المركب أو جزأه بشرط التركيب فى ذيل الكلام فى تعريف العام (وليس ببعيد قول الواضع فى النكرة) من حيث هى جعلتها (الفرد) مبهم (يحتمل كل فرد) معين على البدل (فاذا عرفت) لغير عهد (فللكل ضربة وهو) أى وضعها هكذا هو (الظاهر لانا نفهمه) أى العموم (فى أكرم الجاهل وأهن العالم ولا مناسبة) بين الاكرام والجهل وبين الاهانة والعلم فلم يكن العموم بالقرينة لانها فى مثله المناسبة وهى منتفية (فكان) العموم معنى (وضعيا) للفظ (وغايته) أى الامر (ان وضعه) أى اللفظ لعموم (وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وافراد موضوعها) أى القواعد (حقائق) فهو من أحد نوعى الوضع النوعى كما سيأتى فى بحث المجاز (ولذا) أى لكون اللفظ موضوعا للعموم وضعا نوعيا (وقع التردد فى كونه) أى اللفظ العام (مشتركا لفظيا) بين الخاص والعام لاستعماله فى الخصوص أيضا حتى قال به بعضهم (والوجه أن عموم غير المحلى) باللام الجنسية (و) غير (المضاف عقلى) لا وضعى (للجزم العقلى به) أى بالعموم (عند ذكر الشرط والصلة الى مسمى من وهو عاقل و) مسمى (الذى وهو ذات فيثبت ما علق به) أى بالمسمى (لكل متصف) بالمسمى (لوجود ما صدق عليه ما علق عليه) اى لوجود المفهوم الذى نيط به الحكم فالضمير فى عليه الاول راجع الى ما وما علق عليه فاعل صدق (وكذا النكرة المنفية) عمومها عقلى (لان نفى ذات ما) الذى هو معناها (لا يتحقق مع وجود ذات)

و جزئه قال فى المحصول واطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما سمى الاول بالامكان الخاص والثانى بالعام لان الاول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان (قوله كالشمس) تمثيل للمشترك بين الشئ ولازمه فان الشمس تطلق على الكوكب المضئ كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا فى الشمس مع أن الضوء لازم له فان توقف فى هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهرى نص على أنه يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر فيكون مشتركا بين الشئ ولازمه ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفسانى واللسانى كما قاله فى المحصول مع أن اللسانى دليل على النفسانى والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين الشئ ولازمه على أن الامام ومختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه الاشتراك بين الشئ وصفته ومثلوه بما اذا سمينا رجلا أسود اللون بالاسود وفى التمثيل أيضا نظر لان شرط المشترك أن يكون حقيقة فى معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال انه أولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص مما قالوه ان الاشتراك قد يكون بين الشئ وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه المسئلة ليست فى المنتخب ﴿فرع﴾ قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيأ فيصير الوضع لذلك عبثا واعترض عليه فى التحصيل بأنه لا ينفى الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقلى واعترض القرافى أيضا بأنه بدون الاطلاق يحتاج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيروانى فى المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضا والمشهور الجواز كما تقدم قال (الرابعة جوز الشافعى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على إعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى والامام

ذات) كما بيناه آنفا (وهذا) العقلى (وان لم ينافِ الوضع) له أيضا الامكان تواردهما عليه (لكن يصير) الوضع له (ضائعا) لاستفادته بدونه (وحكمته) أى الواضع (تبعده) أى وقوعه (كالوضع لفظا للدلالة على حياة لافظه) فانه وان كان ممكنا بعيد جدا (واعلم أن العربية النكرة المنفية بلا) حال كونها (مركبة) كلا رجل بالفتح (نص فى العموم وغيرها) أى المركبة كلا رجل بالرفع (ظاهر) فى العموم (مجاز) فى غيرها (بل رجلان وامتنع فى الاول) أى فى كونها مركبة بل رجلان (وبعلته) أى بعلة امتناع بل رجلان فى لا رجل وهى النصوصية للتركيب لتضمن معنى من الزائدة (يلزم امتناعه) أى بل رجلان (فى لا رجال) للتركيب والنصوصية لكنه ليس بممتنع (فان قالوا المنفى) فى لا رجال (الحقيقة بقيد تعدد) خارجى لافرادها بخلاف لا رجل فان المنفى فيه الحقيقة مطلقا (قلنا اذا صح) فى المركبة حال كونها جمعا تسلط النفى على الحقيقة بقيد التعدد الخارجى من ثلاثة فصاعدا فجاز بل رجلان لانتفاء هذا التعدد (فلم لا يصح) تسلطه عليها مفردة (بقيد الوحدة) فيجوز بل رجلان أيضا لانتفاء هذا القيد (لجوازه) أى بل رجلان (فى الظاهر) أى لا رجل بالرفع والا فتحكم فان قيل المانع هنا اللغة قلنا ممنوع كما قال (وحكم العرب به ممنوع) بل هو كلام المولدين اذ لم ينقل عن العرب امتناع بل رجلان فى لا رجل وجوازه فى لا رجال (والقاطع بنفيه) أى الحكم به (منها) أى من العرب لانه مؤنث (ما عن ابن عباس ما من عام الا وقد خص وقد خص) هذا أيضا (بنحو والله بكل شئ عليم) فان هذا لم يخص بشئ أصلا لتعلق علمه بعامة ما يطلق عليه شئ الى غير ذلك (ولا ضرر) أى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار كما رواه كثير منهم مالك والحاكم وقال صحيح الاسناد على شرط مسلم (وأوجب كثيرا من الضرر) بحق من حد وقصاص وتعزير وغيرها لمرتكب أسبابها (وتنتفى منافاته لاطلاق الاصول العام يجوز تخصيصه) أى وبهذا البحث الذى أبداه المصنف رحمه الله تعالى تنتفى المنافاة بين كلامهم وبين اطلاق الاصوليين جواز تخصيص العام ما لم يمنعه العقل فى خصوص المادة أو السمع القطعى نحو بكل شئ عليم قال المصنف ووجه المنافاة أن التخصيص بيان ان بعض الافراد لم يرد بالحكم المتعلق بالعام وبتقدير كون النفى للحقيقة والجنس مطلقا على كل تقدير لا يصح تخصيص هذا العام كما لا يصح بل رجلان لانه شمله حكم النفى للنصوصية ودخل مرادا فامتنع أن يكون غير مراد وحاصل بحثنا أن لا رجل بالتركيب غاية أمره ان دلالته على الاستغراق أقوى من دلالة لا رجل بالرفع وفى كل منهما يجوز أن يعتبر فى نفى الجنس قيد الوحدة فيقال بل رجلان وكون المركبة نصا لا يحتمل تخصيصا كالمفسر عند الحنفية ممنوع وقول صاحب الكشاف فى لا ريب فيه قراءة النصب توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوّزه غير حسن فان ظاهره ان العموم فى الرفع غير مدلول اللفظ بل تجوز ارادته وعدمها على السواء وليس كذلك بل النكرة فى سياق النفى مطلقا تفيد العموم أطبق أئمة الاصول والفقه عليه وليس أخذهم ذلك الا من اللغة وهم المتقدمون فى أخذ المعانى من قوالب الالفاظ ثم ان وجدنا المتكلم لم يعقب الصيغة باخراج شئ حكمنا بارادة ظاهره من العموم ووجب العمل بالعموم وان ذكر مخرجا هو بل رجلان علمنا انه قصد النفى بقيد الوحدة أو مخرجا آخر متصلا أو منفصلا علمنا انه أراد بالعام بعضه نحو لا ضرر ولا ضرار

لنا الوقوع فى قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو المدعى وفى قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات الآية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته بعينه قيل يحتمل وضعه للمجموع أيضا فالاعمال فى البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل) أقول ذهب الشافعى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك فى جميع معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافى عن مالك ونقله المصنف عن أبى على الجبائى ورأيت فى الوجيز لابن برهان أن الجبائى منعه قال الا أن يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة (١) فى الانتقال ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى أى أبو الحسين كما قاله فى المحصول واختاره الامام فخر الدين فى كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبى عبد الله البصرى أيضا والقرافى عن أبى حنيفة ثم ذكر الامام فى المحصول أيضا ما يخالف هذا فانه جزم فى الكلام على أن الاصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم فى الاجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك فى الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة وتوقف الآمدى فلم يختر شيئا فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما أى بأن يكون المعنى يصح اسناده الى الامرين كقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب والعدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض واللون ملبوس زيد ونريد به الابيض والاسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعددا كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى وكذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى

وأوجب القتل والضرب فى مواضع وهو ضرر فعلمنا أنه أريد به فى غير تلك المواطن وهو معنى تخصيص العام وهو بيان أنه أريد بالعام بعضه وحينئذ فقراءة كل من النصب والرفع توجب الاستغراق غير أن ايجاب النصب أقوى على ما يقال (فان قيل فهل بل رجلان تخصيص) للارجل المركب (مع أن حاصله) أى لارجل المركب على تقدير تجويز بل رجلان معه (نفى المقيد بالوحدة فليس عمومه الا فى المقيد بها) أى الا فى رجل بقيد الوحدة فلم يدخل رجلان لانه بقيد التعدد فلا يتصور اخراجه فلا يقع تخصيصا عند القائلين بالتخصيص بالمتصل (قلنا التخصيص بحسب الدلالة ظاهر الا) بحسب (المراد) والا لم يكن تخصيص أصلا لان كل مخصص لم يدخل فى الارادة بالعام واذا عرف هذا (فلا شك على) اصطلاح (الشافعية) على أن التخصيص قصر العام على بعض مسماه فى أنه تخصيص لصدقه عليه (وأما الحنفية فهو كالمتصل) أى فبل رجلان كالتخصيص المتصل باصطلاح الشافعية بناء على أن المراد به ما لا يستقل بنفسه من الخمسة الآتية لان هذا المنافيه من الاضراب كذلك والاولى ترك هذا القيد لكان هذا منه لا كهو (والتخصيص بمستقل) أى لكن التخصيص اللفظى عند الحنفية انما يكون بكلام تام مستقل بنفسه فلا يكون هذا تخصيصا عندهم لعدم استقلاله نعم مقتضى كلام المصنف فى بحث التخصيص أن هذا عند أكثرهم وان بعضهم لم يشترطه وصرح فى البديع بأن اشتراطه قول بعضهم وان أكثرهم على انقسامه الى مستقل وغير مستقل فاذن انما لا يكون هذا تخصيصا على قول بعضهم ولعل كونه تخصيصا أوجه (قالوا) أى القائلون بأنها موضوعة للخصوص حقيقة (الخصوص متيقن) ارادته استقلالا على تقدير الوضع له أو مع غيره على تقدير الوضع للعموم والعموم محتمل لجواز أن يكون الوضع له وأن يكون للخصوص (فيجب) الخصوص (وينفى المحتمل) أى العموم لان المتيقن أولى من المشكوك (وأجيب بأنه اثبات اللغة بالترجيح) وهو مردود لانها انما تثبت بالنقل كما تقدم (وبأن العموم أرجح) من الخصوص (للاحتياط) لان فى الحمل على الخصوص مع احتمال كون العموم مرادا اضاعة غيره مما يدخل فى العموم بخلاف الحمل على العموم لدخول الخصوص فيه والاحوط أولى قال المصنف (وفى هذا الجواب (اثباتها) أى اللغة (بالترجيح) أيضا لان حاصله أن فى اعتباره عاما اذا وقع فى الخطاب الشرعى احتياطا وفى عدمه عدم الاحتياط فيجب أن يحكم بأنه موضوع فى اللغة لمعنى العموم وهذا هو الحكم بوضع اللغة لترجيح ارادة معنى للفظ فى الاستعمال على غيره وهو كترجيح ارادته لتحقق الاحتياط على ارادة غيره مما الاحتياط فى الحكم فهو اثبات اللغة بالترجيح بالاحتياط (مع أن الاحتياط لا يستمر) فى الحمل على العموم فى كل صورة بل فى الايجاب والتحريم لان فى الحمل على الخصوص فيهما مخالفة للامر والنهى فى بعض ما أمر به ونهى عنه كاكرم العلماء ولا تكرم الجهال اذ لو حملهما على الخصوص فترك اكرام بعض العلماء وأكرم بعض الجهال أثم أما فى الاباحة فلا يكون الحمل على العموم أحوط بل ربما كان الخصوص أحوط كما فى اشرب الشراب وكل الطعام فانه اذا عمل بالعموم فيهما أثم بتناول محرم منهما فلا يتم كلا الجوابين (بل الجواب لا احتمال) للوضع للخصوص حقيقة (بعد ما ذكرنا) بديا من الادلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة (وأما استدلالهم) أى القائلين بالوضع للخصوص أيضا بما ينسب

الى

(١) فى الانتقال كذا فى الاصل وتأمل وحرر كتبه مصححه

الى ابن عباس (مامن عام الا وقد خص) حتى هذا أيضا كما تقدم (تفرع ده وانا) ان الوضع للعموم حقيقة و يحمل على الخصوص مجازا اذ هو مفيد أن العموم أصل والخصوص عارض وهذا هو الذى نقوله (الاشتراك ثبت الاطلاق لهما) أى للعموم والخصوص (والاصل الحقيقة والجواب لو لم يثبت ماذكرنا) من الادلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة وللخصوص مجازا (المفصل الاجماع على عموم التكليف وهو) أى عمومه (بالطلب) من الامر والنهى فلو لم يكن الطلب عاما لم يكن التكليف عاما (قلنا وكذا الاخبار فيما ليس فيه صيغة خصوص مثل نحن نقص عليك) فان هذا الإخبار بما فيه صيغة خصوص بالنبى صلى الله عليه وسلم وهو كاف الخطاب المفرد المجرور وذلك نحو الله خالق كل شئ وهو بكل شئ عليم الى غير ذلك من الوعد والوعيد فتكون عامة أيضا (لتعلقه) أى التكليف بها (بحال الكل) فانا مكلفون عموما بمعرفتها أيضا للانقياد الى الطاعات والانزجار عن المخالفات فلا معنى للفرق بينهما وقد تساويا فى التكليف (ولا معنى للتوقف) أيضا فى الاخبار دون الطلب ولا فيهما مطلقا (بعد استدلالنا) للمختار بما تقدم اذ لا موجب له بل يتعين القول بما ذهبنا اليه واستدللنا عليه

۞ (البحث الثالث ليس الجمع المنكر عاما خلافا لطائفة من الحنفية) ومن وافقهم وسيعين منهم فخر الاسلام غير أن صاحب الكشف ذكر أن عامة الاصوليين على أن جمع القلة النكرة ليس بعام لظهوره فى العشرة فما دونها وانما اختلفوا فى جمع الكثرة النكرة وكأن فخر الاسلام بقوله أما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثرة الا أنه ان ثبت فى اللغة جمع القلة يكون للعموم يكون العموم فى موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره يكون العموم من الثلاثة الى أن يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق (لنا القطع بأن رجالا لا يتبادر منه عند اطلاقه استغراقهم) أى جماعات الرجال (كرجل) من حيث إنه لا يتبادر منه أيضا عند اطلاقه استغراقه لسائر الوحدان (فليس) الجمع المنكر (عاما) كما أن رجلا كذلك (فما قيل) فى اثبات عمومه كما فى البديع ما معناه (المرتبة المستغرقة) لكل جمع (من مراتبه) أى الجمع المنكر (فيحمل) الجمع المنكر (عليها) أى على المستغرقة (للاحتياط) لانه حمل على جميع حقائقه حينئذ (بعد أنه معارض بأن غيرها) أى غير المستغرقة وهى الاقل (أولى للتيقن) به والشك فى غيره والاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك أولى و يتأيد هذا فى التكاليف بأن الاصل براءة الذمة (وبكون الاحتياط لا يستمر) فى المستغرقة (بل يكون) الاحتياط (فى عدمه) أى الاستغراق كما فى الاباحة (ليس فى محل النزاع لانه) أى النزاع انما هو (فى أنه) أى العموم الاستغراقى (مفهومه) أى الجمع المنكر (وأين الحمل على بعض ماصدقاته) الذى هو المرتبة المستغرقة (للاحتياط منه) أى من محل النزاع وهو أن العموم الاستغراقى مفهومه وضعا (وأما إلزام نحو رجل) لمثبت عمومه بأن يقال هو موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع أى جمع كان على سبيل البدل كرجل للواحد أى واحد كان فلم يكن ظاهر العموم كما أن رجلا ليس بظاهر فى زيد وعمرو (فمدفوع بأنه) أى نحو رجل (ليس من أفراده) المرتبة (المستغرقة) لسائر الافراد ليحمل عليها (بخلاف رجال فانه للجمع المشترك بين المستغرق وغيره)

والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه فانه لا يجوز لان الامر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا انه لا يمتنع وقد مثل الامام فى المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره فى أثناء الاستدلال وانما قيده المصنف بالمتضادة دون المناقضة لان الوضع للنقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الامام و بتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المناقضة بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد وقبل الخوض فى الاحتجاج لابد من التنبيه على أمور أحدها أن محل هذا الخلاف فى اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد فى الوقت الواحد كما قاله الآمدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى * الثانى ان هذا الخلاف المذكور فى استعمال اللفظ فى حقيقته يجرى فى استعماله فى حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفى مجازيه كما قاله القرافى فالاول كقولك والله لا أشترى وتريد الشراء الحقيقى والسوم والثانى كأن تريد السوم وشراء الوكيل * الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه انما هو فى الكلى العددى كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك أن تجعله دالا على كل واحد منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها وليس المراد هو الكلى المجموعى أى يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى يجعل كل واحد منهما مدلولا مطابقيا على البدل ونقل الاصفهانى فى شرح المحصول انه رأى فى تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف فى الكلى المجموعى فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام * الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذى يتبادر الى الذهن

أى غيرالمستغرق فيحمل على المستغرق (قيل مبنى الخلاف) فى أنه عام أولا والقائل المحقق التفتازانى (الخلاف فى اشتراط الاستغراق فى العموم فمن لا) يقول باشتراطه (كفخر الاسلام وغيره جعله) أى الجمع المنكر (عاما) ومن يقول باشتراطه لم يجعله عاما (واذن) أى وحين يكون مبنى ذلك الخلاف هذا الخلاف (لاوجه لمحاولة استغراقه) أى الجمع المنكر (بالحمل على مرتبة الاستغراق) كما فعل صاحب البديع (بل لفظى) اضراب عن هذا الحمل أى ليس ذلك الخلاف خلافا متحققا مبنيا على خلاف آخر أصلا بل ليس هنا خلاف أصلا (فرادالمثبت) للجمع المنكر عموما كفخر الاسلام (مفهوم عموم) أى لفظ عموم (وهو) أى مفهوم لفظ عموم (شمول) أمر لامر (متعدد أعم من الاستغراق) ونافى عمومه لا ينازعه فى هذا (ومراد النافى عموم الصيغ التى أثبتنا كونها) أى الصيغ (حقيقة فيه) أى فى العموم (وهو الاستغراق حتى قبل الاحكام من التخصيص والاستثناء) المتصل (ولا نزاع فى) نفى (هذا) عن الجمع المنكر (لأحد) من مثبت عمومه (ولا فى عدمه) أى عدم قبول الاحكام المذكورة (فى رجال لا يقال اقتل رجالا الا زيدا) على أنه استثناء متصل منهم (لانه) أى الاستثناء المتصل (اخراج مالولاه) أى الاستثناء (لدخل) فى المستثنى منه وليس هذا كذلك لانه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم أن يكون داخلا فى رجال (ولو قيل) اقتل رجالا (ولا تقتل زيدا كان) ولا تقتل زيدا (ابتداء لا تخصيصا) لرجال لانتفاء عمومه الاستغراقى بحيث يلزم شمولهم له قال المصنف رحمه الله تعالى فالحاصل ثبوت الاتفاق على أن عموم الصيغ استغراقى وعلى أن عموم المنكر بمعنى شمول أمر لمتعدد فأين الخلاف (واذ بينا أنه) أى الجمع المنكر (للمشترك) بين مراتب الجمع (وهو) أى المشترك بينها (الجمع مطلقا فنفى أقله) أى الجمع مطلقا (خلاف قيل) أقله حقيقة (ثلاثة مجاز لمادونها) من اثنين وواحد (وهو) أى هذا القول هو (المختار وقيل حقيقة فى اثنين أيضا وقيل) حقيقة فى ثلاثة (مجاز فيهما) أى فى الاثنين (وقيل) حقيقة فى ثلاثة ولا يصح أن يطلق على اثنين (لا) حقيقة (ولا) مجازا * واعلم أن حكاية هذه الاقوال على هذا الوجه ذكرها ابن الحاجب وفيها تأمل فان كون أقل الجمع ثلاثة معزو الى أكثر الصحابة والفقهاء منهم أبو حنيفة ومالك فى رواية والشافعى وأئمة اللغة وكون أقله اثنين معزو الى عمر وزيد بن ثابت ومالك فى رواية وداود والقاضى والاستاذ والغزالى والخليل وسيبويه والظاهر أن الاولين لا يمنعون اطلاقه على اثنين مجازا وانهم والآخرين لا يمنعون اطلاقه على الواحد مجازا أيضا من اطلاق الكل وارادة الجزء بشرطه ويلزم الآخرين كونه حقيقة فى ثلاثة فصاعدا أيضا فلا ينبغى أن يعد اطلاقه على الواحد مجازا قولا آخر مقابلا لهما وأما انه لا يطلق على الاثنين حقيقة ولا مجازا ويلزمه بطريق أولى أنه لا يطلق على الواحد كذلك فبعيد جدا قال السبكى ولا نعرفه عن أحد ثم أفاض المصنف فى بيان وجه المختار على وجه يتضمن وجه كل من باقى الاقوال فقال (لقول ابن عباس ليس الأخوان اخوة) فقد أخرج ابن خزيمة والبيهقى والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه يقول فان كان له اخوة فلأمه السدس والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا أستطيع أرد أمرا توارث عليه الناس وكان قبلى ومضى فى الامصار فهذا يصلح

انما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازا ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالى فى المستصفى والامام فى البرهان حتى انهم لم يذكروا المسئلة الا فى باب العموم وفى كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشترك مسمياته متعددة وأيضا فالمشترك يجب ان تكون أفراده متناهية بخلاف العام وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره ههنا أولى * الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعى المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك والكلام الآن فى استعماله وسيأتى الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه فى قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى وجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه أسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وانما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والآمدى لامرين أحدهما أن اطلاق الرحمة على البارى تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة الثانى ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك لكن الخلاف فى الحقيقة والمجاز كالخلاف فى الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام وتقريره أن قوله تعالى

يصلون فيه ضمير عائد الى الله تعالى وضمير يعود الى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الافعال فكأنه قيل ان الله يصلي وملائكته تصلي وقد عرفت من القواعد المتقدمة ان النزاع انما هو في استعمال اللفظ الواحد في معنييه وأجاب المصنف بان الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفى أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء

في الجملة متمسكا بالنفي صحة الاطلاق عليهما مطلقا بأن يقال لو كان الاطلاق جائزا ما صح سلب ابن عباس فاذا قيل (أي حقيقة لقول زيد الاخوان اخوة) فقد أخرج الحاكم وقال صحيح الاسناد عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه انه كان يحجب الام عن الثلث بالاخوين فقال له يا أبا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له اخوة فلأمه السدس وأنت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة (أي مجازا جمعا) بين كلام ابن عباس وزيد كان دليلا لمطلقيه عليهما مجازا ثم كما قال المصنف (وتسليم عثمان لابن عباس تمسكه ثم عدوله) أي عثمان (الى الاجماع دليل على الامرين) أي نفي كونه حقيقة وكونه مجازا فيهما الا انه حقيقة في ثلاثة أما الاول فظاهر واما الثاني فلأنه لما عدل الى الاحتجاج بما يفيد الاجماع حملوا اخوة في القرآن على أخوين فكان مجازا فيه بالضرورة لثبوت نفي الحقيقة مع وجود الاستعمال بقي كونه مجازا في الواحد أشار اليه بقوله (ولا شك في صحة الانكار على متبرجة) أي مظهرة زينتها (لرجل) أجنبي (أتتبرجين للرجال) فان الانفة والحمية من ذلك يستوي فيها الجمع والواحد لكنه كما قال (ولا يخفى أنه) أي لفظ الرجال هنا (من العام في الخصوص لا المختلف من نحو رجال المنكر على أنه) أي هذا (لا يستلزمه) أي كون الجمع (مجازا فيه) أي في الواحد (لجواز أن المعنى أهو) أي التبرج (عادتك لهم) أي للرجال (حتى تبرجت لهذا وهو) أي هذا المعنى (مما يراد في مثله نحو) قول القائل لمن هو مظنة الظلم (أتظلم المسلمين) عند مشاهدة ظلمه واحدا منهم (والحق جوازه) أي اطلاق الجمع مرادا به الواحد (حيث يثبت المصحح) لجوازه (كرأيت رجالا في رجل يقوم مقام الكثير) منهم قيل ومنه قوله تعالى واني مرسلة اليهم بهدية فان المراد واحد وهو سليمان عليه السلام وقوله بم يرجع المرسلون فان الرسول واحد بدليل ارجع اليهم (وحيث لا) يثبت المصحح (فلا) يجوز (وتبادر ما فوق الاثنين) عند الاطلاق (يفيد الحقيقة فيه) أي فيما فوقهما لان التبادر دليل الحقيقة (واستدلال النافين) لصحة اطلاقه على الاثنين مطلقا (بعدم جواز الرجال العاقلان والرجلان العاقلون مجازا) ولو صح لجاز نعت أحدهما بما ينعت به الآخر (دفع بمراعاتهم) أي العرب (مراعاة الصورة) أي صورة اللفظ بأن يكون كلاهما مثنى أو جمعا فلا ينعت المثنى بصورة الجمع وان كان بمعناه ولا العكس محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف لانهما كشيء واحد (ونقض) هذا الدفع (بجواز) جاء (زيد وعمرو الفاضلان وفي ثلاثة) أي وبجواز جاء زيد وعمرو وبكر (الفاضلون) اذ الموصوف في الكل مفردات وما ثم مثنى ولا مجموع (ودفعه) أي هذا النقض كما ذكره المحقق التفتازاني (بأن الجمع بحرف الجمع) أي بواو العطف في الاسماء المختلفة (كالجمع بلفظ الجمع) في الاسماء المتفقة صورة وفي الاسمين المختلفين كتثنية الاسمين المتفقين صورة فيكون تعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها (ليس بشيء) دافع له (اذ لا يخرجه) أي كلا من المثالين المنقوض بهما (الى مطابقة الصورة) اللفظية تثنية وجمعا فكان ينبغي أن لا يجوز ان كانت شرطا (والوجه اعتبار المطابقة الاعم من الحقيقية والحكمية بما قدمنا) من كلام ابن عباس فانه يفيد نفي المطابقة بين المثنى والجمع معنى كما هي منفية بينهما لفظا وحينئذ جاز المثالان الاخيران لوجود المطابقة الحكمية بين

باظهار الشرف وجوابه أن اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا الى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله ان الله يصلي وملائكته تصلي وأجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتي أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله وفي قوله تعالى) هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته وفي قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى آخر الآية فليس فيه إعمال للمشترك في مدلوليه بل أعمل مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل

ولم يذكره الامام وأجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لانسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثانى للاول فى مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل فى الثانى هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى أن العاطف هو العامل وآخرون الى أن العامل مقدر بعد العاطف * الثانى أنا وان سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه

الموصوف والصفة فيهما وان كانت المطابقة الحقيقية منتفية بينهما فيهما ولم يجز المثالان الاولان لانتفاء المطابقة بين الصفة والموصوف فيهما حقيقة وهو ظاهر وحكما لان الرجال ليس فى حكم رجل ورجل لاغير ولا عاقلين فى حكم عاقل وعاقل لاغير (ولاخلاف فى نحو) قوله تعالى فقد (صغت قلوبكما) أى فى التعبير بصيغة الجمع عما يفرد من الشيئين اذا أضيف اليهما أو الى ضميرهما فى اللغة الفصيحة كالقلب والرأس واللسان (ونا) أى ولا فى الضمير الذى يعبر به المتكلم عن نفسه وغيره متصلا أو منفصلا (وجمع) أى ولا فى لفظ ج م ع (أنه) أى هذا كله (ليس منه) أى من محل الخلاف بل جواز اطلاقه على الاثنين وفاق فالاول فرارا من استثقال جمع التثنيتين والثانى للاتفاق على كونه موضوعا للتعبير المرء عن نفسه وغيره واحدا كان أو جمعا والثالث لانه ضم شئ الى شئ وهو يتحقق فى الاثنين كما فيما فوقهما (ولا) خلاف أيضا فى أن (الواو فى ضربوا ومنه) أى من محل الخلاف والاولى ولا فى أن ضمائر الغيبة والخطاب للجماعة منه كما فى البديع فيشمل نحو قاموا وقمن وقمتم وقمتن هذا وفى التلويح واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات اه وهو ظاهر كلام المصنف أيضا كما رأيت ولا بأس بذلك ويجمع جموع القلة قول الشاعر

بأفعل ثم أفعال وأفعلة * وفعلة يعرف الأدنى من العدد

وسالم الجمع أيضا داخل معها * فهذه الخمس فاحفظها ولا تزد

*(تنبيه لم ترد الشافعية فى صيغ العموم على اثباتها ونصلها الحنفية الى عام بصيغته ومعناه) بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا (وهو الجمع المحلى للاستغراق) يعنى عند شارطيه فى العموم والا فهو عند من لم يشرطه فيه منهم الجمع المنكر كما صرحوا به حتى قال صاحب الكشف اللام فى قول فخر الاسلام مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات لتحسين الكلام ومراده الجموع المنكرة (و) الى عام (بمعناه) فقط بأن يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله (وهو المفرد المحلى كالرجل والنكرة فى النفى والنساء والقوم والرهط ومن وما وأى مضافة وكل وجميع) وقد قسم هذا ثلاثة أقسام الاول ما يتناول مجموع الافراد فيتعلق الحكم بمجموعها لا بكل فرد على الانفراد وحيث يثبت للواحد فلأنه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم لجماعة الرجال فاللفظ فيهما مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيأ (تنبيه) والمصنف فى ذكره النساء من هذا القبيل موافق لصدر الشريعة وعده فخر الاسلام فى آخرين من الاول وكأن هذا الاختلاف بناء على أنه اسم جمع أو جمع فمن قال اسم جمع عده من الثانى ومن قال جمع عده من الاول والكثير على انه جمع وفى ذكره القوم من هذا القبيل موافق لجميعهم ثم فى التلويح والتحقيق أن القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم

مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد انه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو المدعى ويقع فى بعض النسخ فمثابته فى العمل أى بقوم مقامه فى الاعراب لا فى المعنى (قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع) يعنى ان ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لاحجة فيه لانه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة فى المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضا كما وضع للافراد بل لابد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ فى المجموع اعمالا له فى بعض ما وضع له لا فى كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر عليه الامام فى المحصول وفى غيره وأجاب عنه المصنف بأنه

يلزم أن يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر بأمور والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لانه انما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع الى واحد فقط أما اذا استعمل فى بعض المعانى مع اتحاد المسند اليه كقولك ... نابة تسجد أى تخشع أو فى المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا يأتى فيه هذا المحذور والدليلان المذكوران من

هذا القبيل وأيضا فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد فان قيل انما حصل المحال من وضعه للمجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام أن نقول لا نسلم أنه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتي جوابه وأيضا فالنزاع انما هو في الجميع لا في المجموع كما تقدم وسيأتي أيضا بسطه قال (احتج المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب والفرق ضعيف ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث لا قرينة احتياطا) أقول استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بأن المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير مدلوله وان وضع له أيضا كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم * واعلم أن المانعين اختلفوا فقيل ان المنع لمعنى يرجع الى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة أي يستحيل ان يراد باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر من معنى واحد قال في المحصول والمختار الاول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون وأجاب المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما أنه يكون الوضع لكل واحد كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفي الآخر كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن لو كان المراد أنه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى

بأمور النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع قلت لكن لا خفاء في أنه ينبو عنه ما في الكشاف وغيره وهو في الاصل جمع قائم كصوم وزور في جمع صائم وزائر أو تسمية بالمصدر عن بعض العرب اذا أكلت طعاما أحببت قوما وأبغضت قوما أي قياما والله أعلم * الثاني ما يتناول كل واحد على سبيل الشمول فيتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخل جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد درهما * الثالث ما يتناول كل واحد على سبيل البدل فيتعلق الحكم بكل بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فمن دخله أولا منفردا استحق الدرهم ولو دخلوه معا لم يستحقوا شيأ ومتعاقبين استحق الواحد السابق لا غير (فانقسم العموم) بواسطة هذا التفصيل في صيغه (الى صيغي ومعنوي) ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى واذا تقرر هذا فلا علينا أن نشبع الكلام مفصلا فيما يحتاج اليه منه فنقول (أما الجمع المحلى فاستغراقه كالمفرد لكل فرد لما تقدم) في ذيل الكلام في تعريف العام وعليه أكثر أئمة الاصول والعربية وصرح به أئمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل (وما قيل) كما في المفتاح وتلخيصه وغيرهما (استغراق المفرد أشمل) من استغراق الجمع لانه يتناول كل واحد واحد واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا ينافي خروج الواحد والاثنين (ففي النفي) لانه ليس له ما يسلبه معنى الجمعية الى الجنسية المجردة فانما يتسلط النفي على الجمع ولا يستلزم انتفاء الواحد بخلاف المفرد في النفي (أو المراد أنه بلا واسطة الجمع) يعني اذا لم يقيد بالنفي فأشمليته بسبب ان تعلق الحكم بالواحد في المفرد ابتداء وفي الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بآحاده بحكم اللغة على ما قدمناه (والا) أي وان لم يكن المراد بكون استغراقه أشمل أحد هذين (فممنوع) كونه كذلك ثم تعقبهما بقوله (وما تقدم) في ذيل الكلام على تعريف العام (ينفي كونه) أي تعلق الحكم بالمفرد في الجمع (بواسطة الجمع وأشمليته) أي وما تقدم من أن لا رجال كلا رجل من حيث جواز التخصيص فيصح أن يقال لا رجل بل رجلان كما يصح لا رجال بل رجلان ينفي كون استغراق المفرد (في النفي) أشمل من استغراق الجمع أيضا لان هذا انما كان محيلا بناء على صحة التخصيص في لا رجال لا في لا رجل وقد ظهر انهما فيه متساويا الاقدام (ولاجماع الصحابة على الائمة من قريش واللغة على صحة الاستثناء كما تقدم) من استثناء المفرد من الجمع وبه عرف أن صحة الاستثناء المجعولة دليلا على استغراق الجمع المحلى كالمفرد يراد بها استثناء المفرد (وعنه) أي كون استغراق الجمع المحلى لكل فرد كالمفرد (قالوا) أي أهل السنة والجماعة قوله تعالى (لا تدركه الابصار سلب العموم) أي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي وهو تدركه الابصار لانه نقيض لا تدركه الابصار (لا عموم السلب) أي شمول النفي لكل بصر ليكون سلبا كليا وهو لا يدركه بصر من الابصار ثم فسر شمول النفي ايضاحا فقال (أي لا يدركه كل بصر) كما هو معنى الاستغراق (وهو) أي سلب العموم سلب (جزئي) لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية (فجاز لبعضها) أي الابصار ادراكه لكن نظر فيه بان الآية وما قبلها في معرض المدح بدلالة قوله وهو

ولهذا عبر المصنف بقوله فى الجميع لكن سكونه على المجموع الواقع فى كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه أن ينبه أولا على هذا المنع ثم يذكر ما فى الكتاب والى جميع ما قلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل ان يقول النزاع فى استعماله فى كل واحد من المفهومات لا فى كلها و بينهما فرق وهذا التقرير بناء على ان الخلاف فى الكلى العددى * التقرير الثانى وهو بناء على الكلى المجموعى أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافيا فى الاستعمال فى (١٩٤) المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل (قوله ومن المانعين) يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك فى معنييه فى حال الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدى بالاقراء أو نفيا نحو لا تعتدى بالاقراء لان الجمع متعدد فى التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضا فأجاز استعماله فى السلب وان لم يكن جمعا نحو لا تعتدى بقرء ومنعه فى الاثبات لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفى وغيره لم يحكه الامام ولا مختصر وكلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الآمدى عن أبى الحسين البصرى وكلام المصنف يقتضى ان التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط (قوله والفرق ضعيف) أى بين الجمع والافراد وبين النفى والاثبات فاما فى النفى فقلد فيه الآمدى فانه قال فى الاحكام الحق عدم الفرق حيث لان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات وأما فى الجمع فقلد فيه الامام فانه قال فى المحصول الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع والا فلا قال فأما اذا قال لا تعتدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لان مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئا واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره ولنحرر بين أيضا فى تثنية المشترك وجمعه مذهبان

اللطيف الخبير فيكون نفى ادراك البصر مدحا فيكون ادراكه نقصا وعدم ادراك البعض لا يزيل النقص فيكون عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافى صدق السالبة الكلية وان كانت أخص من السالبة الجزئية اذ قد يصدق الاخص مع الاعم (نعم اذا اعتبر الجمع للجنس) فى النفى والجنس فى النفى يعم (كان) المعنى (عموم السلب) كقوله تعالى فان الله (لا يحب الكافرين) فان التعريف فيه للجنس فيفيد سلب الحكم عن كل فرد فهو تعالى لا يحب كل كافر (ولو اعتبر مثله) أى كون الجمع للجنس (فى الآية) على وجه لا يضر فى اثبات الرؤية (ادعى أن الادراك أخص من الرؤية) المطلقة بان يقال الادراك الرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة فلا يلزم من نفيها عنه تعالى لامتناع الاحاطة به نفى الرؤية المطلقة عنه اذ لا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم ونظر فيه بان الرؤية ادراك عين المرئى بحاسة البصر فلو كان الادراك احاطة كان الرؤية كذلك فلا يفيد وبالجملة فى الآية نزاع بين أهل السنة والاعتزال ثم ان لم يكن فيها دليل على صحة الرؤية فليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف فى موضعه ثم أخذ فى بيان ما يحمل عليه اللام المعرفة من المعانى المنسوبة اليها من عهد وجنس واستغراق فى الجمع المحلى فقال (والتعيين) أى وتعيين كونها فى الجمع المحلى للاستغراق أو للجنس (بعين وان لم يكن) معين لاحدهما (ولا عهد خارجى وأمكن أحدهما) أى الاستغراق أو الجنس دون الآخر (تعين) الممكن منهما غير أن فى شرح الخاصى على ما فى يدى من الدراهم وأشى بيدها من فتح القدير أنه لا يكون للجنس الا عند امكان الاستغراق لا عند عدمه ولذا تكون للجنس فى لا أشترى العبيد لامكان الاستغراق فى النفى دون لأشترين العبيد لعدم الامكان فيحنث بشراء عبد واحد بالاول ولا يبر بشراء عبد فى الثانى بل بشراء ثلاثة اه فعلى هذا لا يتأتى ان تكون للجنس ولا تكون للاستغراق فيحمل على أن المراد وأمكن الاستغراق خاصة لان الظاهر جواز انفراده لكن هذا ان تم وفى تمامه نظر ظاهر فقد صرح المصنف فيما تقدم من الجواب عما قيل من تأويلات بعيدة للحنفية بتعذر الاستغراق فى انما الصدقات وسيصرح بان التعريف فيها للجنس وعلى هذا فيبر بشراء عبد واحد فى مسئلة لأشترين العبيد ثم يكون شرح ما فى الكتاب على ما ذكرنا أولا (وان أمكن كل منهما) أى من الجنس والاستغراق (قيل) وقائله جماعة منهم فخر الاسلام والقاضى أبو زيد تعين (الجنس للتيقن وقيل) وقائله عامة مشايخنا وغيرهم تعين (الاستغراق للاكثرية) أى لانه أكثر استعمالا (خصوصا فى استعمال الشارع) وأعم فائدة وأحوط فى أكثر الاحكام وهو الايجاب والتحريم والندب والكراهة وان كان البعض أحوط فى الاباحة (وقرر) والمقرر المحقق التفتازانى (أن الجمع المحلى للعهود والاستغراق حقيقة وللجنس مجاز وانه) أى الجنس (خلف) عنهما (لا يصار اليه الا لتعذرهما) كما هو شأن المجاز مع الحقيقة والخلف مع الاصل (ولذا) أى ولانه لا يصار اليه الا لتعذرهما (لو حلف لا يكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة) من الايام والشهور (عنده) أى أبى حنيفة (وعلى الاسبوع) فى الايام (والسنة) فى الشهور (عندهما) أى أبى يوسف ومحمد (لامكان العهد) فى الايام والشهور (غير انهم اختلفوا فى المعهود) فقال أبو حنيفة عشرة ايام وعشرة شهور وقالا الاسبوع فى الايام والسنة فى الشهور والتوجيه فى الكتب الفقهية الا أنه

صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع (قوله ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطا في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدي أن الشافعي انما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوهم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضا قال ولقد اشتد نكير القاضي على القائل به قال (الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فمجمل وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في المعنيين وعند المانع مجمل أو الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله وان تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فمجمل) أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل وان اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أي الاعمال إما البعض أو الكل وقد يدل على الالغاء إما البعض أو الكل أيضا فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الاول ان يقترن به ما يوجب إعماله في واحد فيتعين الحمل عليه وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله وقد أهمله المصنف * الثاني ما يوجب إعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين ومن منع منه قال انه مجمل * الثالث ان يقترن به ما يوجب إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي

حيث حط كلام شيخنا المصنف رحمه الله تعالى في فتح القدير على ترجيح قولهما فلا بأس بذكره لافادته مع الاشارة الى التوجيه من الطرفين في ضمنه قال نعم لقائل أن يرجح قولهما في الايام والشهور بأن عهدهما أعهد وذلك لان عهدية العشرة انما هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة يعني الجمع مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة من الجمع كالايام عهدية عدد غيره كان اعتبار هذا المعهود أولى وقد عهد في الايام السبعة وفي الشهور الاثنا عشر فيكون صرف خصوص هذين الجمعين اليهما أولى بخلاف غيرهما من الجموع كالسنين والازمنة فانه لم يعهد في مادتيهما عدد آخر فينصرف الى ما استقر للجمع مطلقا من ارادة العشرة فما دونها فان قيل هذه مغالطة فان السبعة المعهودة نفس الازمنة الخاصة المسماة بيوم السبت ويوم الاحد الى آخره والكلام في لفظ أيام اذا أطلق هل عهد منه تلك الازمنة الخاصة السبعة لا شك في عدم ثبوته في الاستعمال اذ لم يثبت كثرة اطلاق أيام وشهور ويراد يوم السبت والاحد الى الجمعة والمحرم وصفر الى آخرها على الخصوص بل الازمنة الخاصة المسميات متكررة وغير متكررة وغير بالغة السبعة بحسب المرادات للمتكلمين فالجواب منع توقف انصراف اللام الى العهد على تقدم العهد عن لفظ النكرة بل أعم من ذلك بل لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ أولا عنه فانه اذا صار المعنى معهودا بأي طريق فرض ثم أطلق اللفظ الصالح له معرفا باللام انصرف اليه وقد قسم المحققون العهد الى ذكري وعلمي ومثل للثاني بقوله تعالى اذ هما في الغار فان ذات الغار هي المعهود لا من لفظ سبق ذكره بل من وجوده فيه وعلى هذا فيجب جعل ما سماه طائفة من المتأخرين بالعهد الخارجي أعم مما تقدم ذكره أو عهد بغيره كما ذكرنا ونظير هذا قولنا العام يخص بدلالة العادة فان العادة ليست الا عملا عهد مستمرا ثم يطلق اللفظ الذي يعمها وغيرها فيقيد بم العهد يتهاعم لا لا لفظا ولا قوة الا بالله (وخالعني على ما في يدي من الدراهم) فخالعها على ذلك (ولا شئ) بيدها (لزمها ثلاثة) من الدراهم لامكان العهد في الدراهم فان على ما في يدي أفاد كون المسمى مظروف يدها وهو عام يصدق على الدراهم وغيرها فصار بالدراهم عهد في الجملة من حيث هو من ماصدقات لفظ ما وهو مبهم ولفظة من وقعت بيانا ومدخولها وهو الدراهم هو المبين لخصوص المظروف فصار كلفظ الذكر في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى للعهد لتقدم ذكره في قوله ما في بطني محررا وان كان يخالفه في كون مدخول اللام هنا وقع بيانا للمعهود بخلافه في وليس الذكر لان المراد بلفظ ما فيه متعين لان المنذور للبيعة انما هو الذكر ثم هو جمع وأقله ثلاثة فيلزم أفاده المصنف رحمه الله تعالى (ولا شك أن تعريف الجنس الذي استدل على ثبوته) والمستدل المحقق التفتازاني (باطباق العرب على يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد) للقطع بان ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق لها (هو المراد بالمعهود الذهني اذ هو) أي المعهود الذهني (الاشارة الى الحقيقة باعتبارها) أي الحقيقة (بعض الافراد) حال كون بعض الافراد (غير معينة للعهدية الذهنية لجنسها) أي لعهد جنس حقيقة الافراد في الذهن (ويصدق) الجنس (على الرجال مرادا به عدد) أي بعض الافراد فاذا المراد بكونه للجنس والعهد الذهني واحد (والتعبير بالحصة من الحقيقة عن العهد الذهني كما وقع في عبارتهم (غير جيد) لما فيه من ايهام تجزيها وهي غير متجزية

واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي وهذا اذا كان البعض الملغى معينا والا فهو مجمل بين الجميع * الرابع ان يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل واحد منهما مجاز فقد تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه إما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب الى (١٩٦) الحقيقة من الآخر وإما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدمت القرينة الملغية فان تساويا أى الحقائق والمجازات بقى الاجمال وكذلك ان ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الاجمال أيضا لتعادلهما وهذه المسئلة ليست فى المنتخب ولا فى كتب الآمدى وابن الحاجب قال (الفصل السادس فى الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وفيه مسائل) أقول ذكر فى هذا الفصل مقدمة وثمانى مسائل أما المقدمة ففى الكلام على لفظى الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحا ومقصوده الأعظم بيان أن اطلاق لفظى الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز فقال أما الحقيقة فوزنها فعيلة وهى مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين أى ثبتت ومن أسمائه تعالى الحق لانه الثابت ثم ان فعيلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشئ يحق بالضم والكسر اذا وجب

وإنما الهامظاهر متعددة توجد فى كل منها على وجه الكمال فاندفع اثبات التغاير بين تعريفى الحقيقة والعهد الذهنى بأن الاشارة الى الحقيقة من حيث الحضور تعريف الحقيقة والى الحصة منها تعريف العهد والمراد بالحصة الفرد منها واحدا كان أو أكثر لا مجرد ما يكون أخص منها ولو باعتبار وصف اعتبارى حتى يقال الحقيقة مع قيد الحضور حصة من الحقيقة فيكون معهودا فلا يحصل الامتياز وانما قلنا يندفع التغاير بينهما لان الحاصل ان معنى تعريف العهد القصد والاشارة الى الحاضر فى الذهن من حيث انه حاضر حضورا حقيقيا بأن يكون مذكورا باسمه أو بغيره كانطلق رجل فالرجل أو المنطلق كذا أو فى حكم المذكور بلا تجوز واعتبار خطابى كأغلق الباب لمن دخل البيت وادخل السوق لمن دخل البلد لسوق معين عهدته أو تقديريا بأن ينزل منزلة الحاضر المعهود بوجه من الوجوه الخطابيات ككون ذلك الشئ محتاجا اليه كجوهرى الثمن والمأكولات المعتادة الغالبة أو محبوبا أو بديعا أو فظيعا فيهتم بشأنه فيجعل كالحاضر والى هذا القسم يرجع تعريف الحقيقة وأما أن ذلك الحاضر هو الحقيقة أو حصة منها فأمر خارج عن حقيقة تعريف العهد بل هو اختلاف راجع الى معروض التعريف وهو الحاضر لا الى معنى التعريف وهو الاشارة الى الحضور فلو اعتبر خصوصية الحاضر وسمى الاشارة الى حضور الحقيقة تعريف الحقيقة والى حضور الحصة تعريف العهد كان ذلك امتيازا بمجرد اصطلاح والكلام فى تحقيق ماهية تعريف الحقيقة وامتيازها فى نفسها عن تعريف العهد فليتأمل (وعنه) أى كونها للجنس (لتعينه وجب من انما الصدقات للفقراء جواز الصرف لواحد وتنصف الموصى به لزيد والفقراء) فنصف له ونصف لهم (وأجمع على الحنث بفرد فى الحلف لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد) لان اسم الجنس حقيقة فى الواحد بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة فلم يتغير بكثرة أفراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق (الا بنية العموم فلا يحنث أبدا قضاء) وديانة لانه نوى حقيقة كلامه لان عدم تزوج جميع النساء وعدم شراء جميع العبيد متصور (وقيل) لا يحنث (ديانة) ويحنث قضاء (لانه) أى العموم وان كان حقيقة فهو (كالمجاز لا ينال الا بالنية) فصار كأنه نوى المجاز ومن ثمة لو نوى التخصيص لا يدين فى القضاء بل فيما بينه وبين الله تعالى لانه خلاف الظاهر فيما له لا فيما عليه ثم الظاهر ان المراد بالاجماع المذكور اجماع مشايخنا فقد ذكر الرافعى فى هذين الفرعين أنه يحنث بتزوج ثلاث نسوة وشراء ثلاثة أعبد (ومنه) أى كونها للجنس الذى هو العهد الذهنى كما عليه المحققون (لا من الماهية) قال صدر الشريعة (شربت الماء وأكلت الخبز والعسل) وهو المقدار المعلوم المقدر فى الذهن شربه وأكله من هذه الاعيان (كادخل السوق) لجزئى محضر فى الذهن باعتبار حضوره فيه مما يطلق عليه السوق كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من جزئياته لا باعتبار عهده به فى الخارج ونقل فى التلويح عن المحققين أنه فى هذا للعهد الخارجى لكونه اشارة الى معين ولا منافاة فى المعنى ثم لما كان هذا البحث المتقدم فى أحكام اللام متزاحما فى التوضيح والتلويح وعند المصنف اعتقاد ضعف بعضه وانه يحتاج الى تنقيح وتحقيق استأنف الكلام فى ذلك لافادة هذا الغرض وبيان ما عنده فيه

وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشئ أحقه اذا أثبته ثم نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال فى المحصول لانه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجاز الاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما قال فى المحصول ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب قال فى المحصول لان فى استعماله فيما وضع له تحقيقا لذلك الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا فى المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة ولقائل أن يقول يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعا للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من الحقيقة وأما معنى الحقيقة فى الاصطلاح فهو ما أشار اليه المصنف بقوله اللفظ المستعمل الخ فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقوله فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله فى اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا فى اصطلاح اللغة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة وفى اصطلاح الشرع بالعكس * واعلم أن المراد بالوضع فى الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال وفى اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه وإرادة المصنف لهما لا تستقيم الا باستعمال المشترك فى معنييه فافهمه وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها مع أنها ليست بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وأيضا فالمجاز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتى فلا بد فيه من قيد فى الحد

فقال (وهذا استئناف اللام للتعريف الاشارة الى المراد باللفظ) حال كون المراد (مسمى) حقيقيا له (أولا) بأن يكون معنى مجازيا له ثم أعقبه بمثاله فقال (فالمعرف فى) مثل رأيت رجلا يجر ثيابه (فأكرمت الاسد الرجل) لانه المراد بالاسد (وانما تدخل) اللام التعريفية الاسم (النكرة) لان تعريف المعرفة محال ضرورة استحالة تحصيل الحاصل (ومسماها) أى النكرة حال كونها (بلا شرط) كوقوعها فى سياق النفى ونحوه (فرد) مما تطلق عليه (بلا زيادة) لاشتراط كونه غير معين فى نفس الامر (فعدم التعيين) لمسماها (ليس جزأ لمعناها ولا شرطا) لاستعمالها فى مثل المثال المذكور (فاستعملت النكرة (فى المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة) أى استعمالا حقيقيا (لصدق المفرد) عليه كما على الشائع (فان نسبت اليه) أى الى مسماها (بعده) أى بعد استعمالها فى غير معين كجاء رجل ثم قلت فأكرمت الرجل (عرفت) اللام (معهودا يقال ذكريا) لتقدم ذكره (وخارجيا) أيضا (أى ما عهد من) اللفظ (السابق) قال المصنف وهما اصطلاحان أشهرهما عند العجم ومن تبعهم الثانى وعند آخرين من أبناء العرب الاول (ولو) عرفت اسما (غير مذكور خص بالخارجى إذ هما فى الغار) وتقدم فيما نقلناه من فتح القدير أنه مثل به للعلمى وممن مثل به له ابن هشام المصرى ولا مشاحة فى ذلك (واذا دخلت) اللام الاسم (المستعمل فى غيره) أى غير المعين عند المتكلم دون السامع (عرفت معهودا ذهنيا و يقال تعريف الجنس أيضا الصدق الشائع على كل فرد) مثل شربت الماء وأكلت الخبز وادخل السوق لان من المعلوم أن الشرب والاكل والدخول لا يتعلق الا بفرد من المشروب والمأكول والمدخول فيه كما تقدم (واذا أريدبها) أى النكرة (كل الافراد عرفت الاستغراق أو) أريدبها (الحقيقة بلا اعتبار فرد فهى لتعريف الحقيقة والماهية) والطبيعة (كالرجل خير من المرأة غير أنه يخال أن الاسم) المدخول عليه (حينئذ) أى حين يكون المراد به أحد هذين (مجاز فيهما لانه) أى الاسم (ليس) بموضوع (للاستغراق ولا للماهية ولا اللام) موضوعة لكل منهما (ولكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه) أى الاسم (له) أى للاستغراق (بشرط اللام كما قدمنا) فى ذيل الكلام على تعريف العام (وانه) أى عدم العهد (القرينة) على ذلك (ولو أراده) أى هذا (قائل ان الاستغراق من المقام) كالسكاكى (صح) لان الاسم النكرة بشرط اللام أريد به حينئذ العموم والمقام كشف عن ارادته فصح الاستغراق من المقام بمعنى أنه المفيد لثبوته بالاسم (بخلاف الماهية من حيث هى لم تتبادر) الا فى القضايا الطبيعية وهى غير مستعملة فى العلوم فلا يكون تبادرها فيها دليل الوضع لها كما سيأتى (فتعريفها) أى الماهية (تعليق معنى حقيقى للام بمجازى للاسم) وهو الحقيقة من حيث هى (فاللام فى الكل) من العهد والاستغراق والحقيقة (حقيقة لتحقق معناها الاشارة) والتعيين للمراد من اللفظ (فى كل) من هذه الاقسام بحسبه (واختلافه) أى وتنوع معناها هذا التنوع المذكور (ليس الا لخصوص المتعلق) أى مدخولها من كونه فردا غير مستغرق أو مستغرقا أو الحقيقة من حيث هى (فظهر أن خصوصيات التعريفات) المذكورة (تابع لخصوصيات المرادات باللام والمعين القرينة) وانه غير قائل بأن أسماء الاجناس النكرات موضوعة للحقائق الكلية بل اذا أريد

برجل ونحوه الحقيقة يكون مجازا وسيحقق ذلك في المطلق والمقيد (فما قيل) والقائل المحقق التفتازاني (الراجح مطلقا الخارجي) لانه حقيقة التعيين وكمال التميز (ثم الاستغراق لندرة ارادة الحقيقة من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على قرينة) البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون الحقيقة من حيث هي (غير محرر فان المرجح عند امكان كل من اثنين في الارادة الا كثرية استعمالا أو فائدة ولا خفاء في أن نحو جاءني عالم فأكرم العالم زيادة الفائدة) فيه انما هي (في الاستغراق حيث يكرم الجاني ضمن العموم) الكائن للعالم الشامل للجاني وغيره (بخلاف تقديم الخارجي فانه يكون أمرا باكرام الجاني فقط) فيتقدم الاستغراق عليه (ولذا) أي ولمزيد الفائدة في الاستغراق على العهد الذهني (قدم) الاستغراق (على الذهني اذا أمكنا وظهر مما ذكرنا أن ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما قيل ولا أن اللام ليست الا لتعريف الحقيقة كما نسب الى المحققين غير أن حاصلها أربعة أقسام فذكروها تسهيلا) وهذه الجملة مذكورة في التلويح (بل المعرّف ليس الا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائما وكونها جزء المراد لا يوجب أنها المراد الذي هو متعلق الاحكام في التركيب على أنها لم ترد جزأ) من المسمى حيث أريدت من حيث هي به حتى كان التعريف للحقيقة (بل) انما أريدت به حينئذ (على انها كل) أي تمام ما وضع اللفظ له (فانها انما أريدت) في حالة جزئيتها للمسمى حال كونها (مقيدة بما يمنع الاشتراك) فيها بين مدخولها وغيره (وهي مع القيد نفس الفرد وهو) أي الفرد (المراد بالتعريف والاسم والمجموع) من الماهية والقيد (غير أحدهما) فكان الفرد غير الماهية من حيث هي (هذا وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه) أي الجمع (مثله) أي المفرد (الا أن كونه) أي الجمع (مجازا عن الجنس يبعد بل) هو (حقيقة لكل) من الاستغراق والجنس (للفهم) أي فهم الجنس منه (كما ذكرنا في نحو الائمة من قريش ويخدمه العبيد وما لا يحصى) الا أنه لو قيل عليه فعلى هذا يكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه ولم لا يجوز أن يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما يعرض لكثير من المجازات المتعارفة حتى قدمها الجمهور على الحقائق المستعملة كما سيأتي لا لكونه حقيقة فيه لاحتاج الى الجواب والله سبحانه أعلم بالصواب (وأما النكرة فعمومها في النفي ضروري) كما تقدم توجيهه (وكذا) عمومها ضروري (في الشرط المثبت) حال كونه (يمينا لان الحلف على نفيه) أي الشرط فاذا قلت ان كلمت رجلا فهي طالق فهو على نفي كلام كل رجل لانه في سياق النفي (لا المنفي) عطف على المثبت أي فانها لا عموم لها فيه (كان لم أكلم رجلا) فهي طالق (لانه) أي الحلف في الشرط المنفي (على الاثبات) أي اثبات الشرط حتى كأنه قال في هذا المثال (لأكلمن رجلا) فلا تعم لوقوعها في الاثبات من غير قرينة العموم والحاصل أن الشرط اذا كان يمينا فان كان مثبتا فاليمين للمنع والنكرة فيه خاص يفيد الايجاب الجزئي فيكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي وان كان منفيا فاليمين للحمل والنكرة فيه عام يفيد السلب الكلي فيكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي (ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة)

لاخراجه لان المذكور هنا صادق عليه (قوله والتاء لنقل اللفظ) * اعلم أن الفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول مررت برجل عليم وامرأة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به أو استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة أي والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتاؤه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهي إنما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية لانا بينا أنها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسما له ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل (قوله والمجاز مفعل الخ) يريد أن اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوي حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذي هو التعدي والعبور تقول جزت المكان الفلاني أي عبرته ووزن المجاز مفعل لان أصله مجوز فقلبوا واوه ألفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع الماضي المجرد في الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضي وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز في الاصل حقيقة إما في المصدر وهو الجواز وإما في مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما ستعرفه ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجائز أي المنتقل لما بينهما من العلاقة لانه ان نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة هي الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق فصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أي عادل وان نقل من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقة هي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة وأما المجاز من

المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح أن يكون مأخوذا منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى الى معنى كالجائز من مكان

الى مكان آخر فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازا لغويا فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الآمدى وجزم باستلزامه فى المحصول فى الكلام على اطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولا ولم يصحح ابن الحاجب شيأ وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور أحدها الاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة الثانى اشتراط العلاقة الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات الاربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو أعم من كونه لغويا أو شرعيا أو عرفيا وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز أن يكون موضوعا لشئ ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند المصنف غير موضوع فانه قد قال فى التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين فى هذا الفصل مواضع ينبغى اجتنابها * واعلم أن هذه الاعمال كلها ما عدا الحدين لم يتعرض لها الآمدى ومن تابعه كابن الحاجب قال (الاولى الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع

من النكرة اذا وقعت فيه كما (فى مثل ان جاءك رجل فأطعمه فلا تعم) فيه اذ جاز كون رجل فيه بقيد الفردية والانفراد فلا يطعم رجلين ولا رجلا بعد رجل (وفى غيرهما) أى النفى الصريح والشرط المثبت الذى هو بمعناه لانك عرفت أن عموم النكرة فى موضع الشرط المثبت ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى (ان وضعت بصيغة عامة أى لا تخص فردا عمت كلعبد مؤمن خير وقول معروف خير) فان الايمان ليس مما يختص به رجل واحد ولا المعروف مما يختص به قول واحد بخلاف المتصفة بما يخص فردا فانها لا تعم فيه نحو لا تجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ثم انما تعم (ما لم يتعذر) العموم فان تعذر لم تعم (كلقيت رجلا عالما) لتعذر لقائه كل عالم عادة (ووالله لا أجالس الا رجلا عالما له مجالسة كل عالم جمعا وتفريقا) فلا يحنث بمجالسة عالمين كما لا يحنث بمجالسة عالم واحد (ووالله لا أجالس الا رجلا غير مقيد) بصفة عامة (يحنث برجلين قيل) ما معناه والقائل شمس الائمة (الفرق) بين هاتين المسئلتين (ان الاستثناء مما يصدق على الشخص) الواحد أى باسم شخص نكرة غير موصوفة (لا يتناول الا واحدا) ضرورة وحدته فيحنث بمجالسة رجلين (فاذا وصف) الاسم النكرة المستثنى (بعام ظهر القصد الى وحدة النوع) فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى ومن هنا قال بعض الافاضل ينبغى أن يقال صفة عامة لا يراجعها صفة منافية للعموم لانه لو قال والله لا أكلم الا رجلا كوفيا واحدا يمتنع العموم وأورد الوحدة صفة عامة أيضا فينبغى فيما لو قال لا أكلم الا انسانا واحدا أن يحنث بالتكلم مع كل واحد واحد وأجيب المستثنى واحد فلو لم يحنث أصلا لما كان واحدا هذا وقال المصنف رحمه الله تعالى (وزيادة بقرينة كونه) أى الوصف (مما يصح تعليل الحكم به) كما فى التلويح (نقص) قال بل الصواب أن لا يزاد لان هذا الحكم ثابت كما هو فيما لو قال لا أجالس الا رجلا جاهلا ان يجالس كل جاهل مع انه وصف لا يصح التعليل به لانه غير مناسب عند العقل اهـ ثم قد قيل على أصل الفرق انه تحكم لخفاء الملازمة بين كونها غير موصوفة وكونها للوحدة وبين كونها موصوفة وكون الاستثناء بصفة النوع لجواز ان يراد بالاول لا أجالس الا جنس الرجل وبالثانى لا أجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم ثم كما قال (وحاصله) أى استعمالها فى غير النفى (انها فى الاثبات تعم بقرينة لا تنحصر فى الوصف بل تنكر وقد يظهر عمومها من المقام وغيره كعلمت نفس وتمرة خير من جرادة) كما هو أثر رواه ابن أبى شيبة عن عمر وابن عباس رضى الله عنهما (وأكرم كل رجل ورجلا لا امرأة وهى) أى النكرة (فى غير هذه) المواضع (مطلقة) أى دالة على فرد غير معين على سبيل البدل كان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فتحرير رقبة كما هو المعنى الوضعى لها الا عامة لانتفاء موجب العموم (ومن فروعها) أى النكرة (اعادتها) معرفة ونكرة (وكذا المعرفة) من فروعها اعادتها معرفة ونكرة أى اعادة اللفظ الاول اما مع كيفيته مع التنكير والتعريف أو بدونها (ويلزم كون تعريفها) أى المعرفة حينئذ (باللام أو الاضافة فى اعادتها نكرة) وفى اعادة النكرة معرفة أيضا وكأنه لم يذكروا اكتفاء لانه لا يتصور فيهما الا بأحد هذين الطريقين من التعريف فى المعرفة نعم لو لم يشترط أن يكون باعادة اللفظ الاول لتصور اعادة النكرة معرفة بطريق الاضمار حيث كان الضمير الراجع الى

والفرق واختلف فى الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فمنع القاضى وأثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة والالم تكن عربيـة فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا ونحوه قيل المراد بعضه فان الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه قلنا معارض بما يقال انه بعضه قيل تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية قلنا تخرجه والا لما صح الاستثناء قيل كفى فى عربيتها استعمالها فى لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة أخرى) أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع فى بيان وجودها والحقيقة تنقسم الى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولاشك فى وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات فى موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والارض وبدأ المصنف باللغوية لان ماعداها فرع عنها الثانى العرفيـة العامة وهى التى انتقلت عن مسماها اللغوى الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول قال فى المحصول وذلك إما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت فى اللغة لكل مايدب كالانسان نخصصها العرف العام بماله حافر وإما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهى فى الحقيقة مضافة الى الشرب الثالث العرفية الخاصة وهو مالكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التى تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتى بيانها فى القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر الرابع الشرعيـة وهى اللفظة التى استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال فى المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسماء أو كانا معلومين

النكرة مطلقا أو السابق اختصاصها بحكم معرفة كجاءنى رجل وهو حاضر فتنبه له ثم الاقسام الممكنة أربعة اعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والنكرة معرفة (وضابط الاقسام إن نكر الثانى فغير الاول) أى فاحكم بأنه غير الاول لان الاول إما نكرة والنكرة اذا أعيدت نكرة كانت غير الاول وإما معرفة والمعرفة اذا أعيدت نكرة كان الثانى غير الاول والا لكان المناسب تعريفه بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر فى الاول وحمله على المعهود الذى هو الاصل فى اللام والاضافة فى الثانى (أو عرف فعينه) أى وان عرف الثانى فاحكم بأنه عين الاول لان الاول إما نكرة والنكرة اذا أعيدت معرفة كان الثانى عين الاول والمعرفة اذا أعيدت معرفة كان الثانى عين الاول هذا على مامشى عليه غير واحد وذكر فى الكشف الكبير اذا أعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى

صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان
عسى الايام أن يرجعـن قوما كالذى كانوا

مع القطع بأن الثانى عين الاول وفى التلويح وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه وأما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك اه وهذا وان كان للمناقشة فى بعضه مجال بالنظر الى ماتقدم ليس مافى الكشف أرجح من الاول بل فى جامع الاسرار الاول أوضح بالنظر الى الدليل اه ثم مع ذلك لما لم يطرد هذا الاصل بالنسبة الى سائر الموارد قال فى التلويح المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن وقال المصنف (وهو أكثرى) لانه كما يعاد النكرة نكرة غير الاولى والمعرفة معرفة عين الاولى كما فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا على أحد القولين فى الآية ويرجحه ظاهرا ما أخرج عبد الرزاق ثم من طريقه الحاكم فى مستدركه وسكت عنه ثم البيهقى عن الحاكم عن الحسن مرسلا فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا قال خرج النبى صلى الله عليه وسلم يوما مسرورا فرحا وهو يضحك وهو يقول لن يغلب عسر يسرين ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ويؤيده رواية ابن مردويه له مسندا عن جابر بن عبد الله قال لما نزلت ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبشروا لن يغلب عسر يسرين فقد تعاد النكرة نكرة عين الاولى كقوله تعالى وهو الذى فى السماء إله وفى الارض إله وتعاد المعرفة معرفة غير الاولى كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس الآية وكما تعاد النكرة معرفة عين الاولى كقوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فقد تعاد معرفة غير الاولى كقوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب وكما تعاد المعرفة نكرة غير الاولى كما فى قوله تعالى ولقد آتينا موسى

الهدى

لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن انا لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما كالصوم والصلاة اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فمنعه القاضي أبو بكر وقال ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه وأثبته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني لا لمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها وقوله مطلقا أي سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت أسماء للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعي أطلقت على المعنى الشرعي مجازا تسمية للشئ باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز فتلخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا وتوقف الآمدي فلم يختر شيأ وأشار الى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع وأما الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لا شك فيه وما قاله ممنوع فقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا إمكانه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول (قوله والا لم تكن عربية) أي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها حقيقة ولا مجازا واذا لم تكن

الهدى وأورثنا بني اسرائيل الكتاب هدى فان المراد بالاول التوراة والصحف التي أوتيها والمعجزات وبالثاني الارشاد الذي هو خلاف الاضلال فقد تعادنكرة عين الاولى كبيت الحماسة فلاجرم أن قيل الاصل مستقيم وانما الاصل قد يترك لتعذر العمل به وقد تحقق في هذه المواضع ونظائرها كما يدرك بالتأمل فيها وفيما يرشد الى ذلك مما يطول بيانه هذا ثم لعل الاشبه ما قال بعض المحققين تحرير هذه المسئلة أن يقال ان كان الاسم عاما في الموضعين فالثاني هو الاول لان من ضرورة العموم أن لا يكون الثاني غير الاول ضرورة استيفاء عموم الاول للافراد سواء كانا معرفتين عامتين أم نكرتين عامتين كوقوعهما في حيز النفي وان كان الثاني عاما والاول خاصا فالاول داخل فيه ضرورة استغراق العام لذلك الفرد وكذا العكس وان كانا خاصين فان كانا نكرتين فالظاهر ان الثاني غير الاول لانه لو كان اياه لكان اعادة النكرة وضعا للظاهر موضع المضمر وهو خلاف الاصل ويحتمل خلافه ولاجل الاحتمالين ورد في حديث الاستسقاء ثم جاء رجل من ذلك الباب فأعاد ذكر الرجل منكرا كما بدأ به منكرا مع تردده في أنه الاول أو غيره كما ورد به مصرحا في الرواية الاخرى حيث قال ثم جاء رجل لا أدري أهو الاول أو لا وان كانا معرفتين بأداة عهدية فهو بحسب القرينة الصارفة الى المعهود والله سبحانه أعلم (فينبني عليه) أى على هذا الاصل (اقراره بمال مقيد بالصك) وهو كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب (ومطلق) عنه مسئلة (معروفة عند الحنفية) من حيث النقل (غير اقراره بمقيد) بالصك في مجلس (ثم) اقراره (في آخر به منكرا وقلبه) أي وغير اقراره بمال في مجلس منكرا ثم به في مجلس آخر مقيدا بالصك فان حكم هاتين الصورتين غير معروف نقلا عن أبي حنيفة وصاحبيه وانما (خرج وجوب مالين عند أبي حنيفة) في الاولى (ومال اتفاقا) في الثانية ولا يبعد من كلام صدر الشريعة أنه المخرج لحكم المسئلة الاولى كما مشى عليه في التلويح والحكم في كلتيهما مذكور في كلام غيره أيضا ممن عساه يكون سابقا عليه ثم ان المصنف قد لخص شرح هذه الجملة فقال فالمنقول أنه اذا أقر بألف في هذا الصك ثم أقر بها كذلك في مجلس آخر عند شهود آخرين كان اللازم ألفا واحدة تخريجا على اعادة المعرفة معرفة ولو أقر بألف مطلق عن الصك غير مقيد بسبب ثم في مجلس آخر أقر بألف عند آخرين أو عندهما على الروايتين كذلك قال أبو حنيفة يلزمه ألفان بناء على اعادة النكرة نكرة كما لو كتب صكين كلا بألف وأشهد على كل شاهدين وعندهما يلزمه ألف واحدة للعرف على تكرار الاقرار للتأكيد ولو اتحد المجلس في هذه لزمه ألف واحدة اتفاقا في تخريج الكرخي لجمع المجلس المتفرقات ولو أقر بألف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في آخر عند آخرين بألف منكر خرج لزوم ألفين على قول أبي حنيفة بناء على اعادة المعرفة نكرة وفي عكسها ينبغي وجوب ألف اتفاقا لان النكرة أعيدت معرفة ثم التقييد بالشاهدين في الصور لانه لو أقر بألف عند شاهد وألف عند آخر أو بألف عند شاهدين وألف عند القاضي لزم ألف واحدة اتفاقا انتهى لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكامه باتمام الحجة وفائدة الاعادة عند القاضي اسقاط مؤنة الاثبات بالبينة عن المدعي وانما قال في تلك الصورة غير مقيد بسبب اذ لو بين سببا مختلفا يلزمه ألفان اجماعا ولو بين سببا متحدا يلزمه ألف بكل حال اجماعا وقيد الاتفاق بتخريج الكرخي

لانه على الاختلاف فى تخريج الرازى ولو أقر بألف فى مجلس وأشهد شاهدين ثم بالفين فى مجلس وأشهد شاهدين أو بالفين ثم بألف يلزمه المالان عند أبى حنيفة و يدخل الاقل فى الاكثر فيكون عليه الاكثر عندهما (وأما من فعلى الخصوص كسائر الموصولات) فأفاد أن الموصولات ليست عامة بالوضع بل بالوصف المعنوى الذى هو مضمون الصلة لان الموصول مع الصلة فى حكم اسم موصوف وهذا المختار عند المصنف أحد الاقوال وسنذكر باقيها قريبا (والنكرة) أى وكالنكرة فى كونها موضوعة على الخصوص (وأخص منها) أى النكرة (لانها) أى من (العاقل ذكرا أو أنثى عند الاكثر) ولو قيل لعالم أعم من أن يكون ذكرا أو أنثى لكان أولى لانها تطلق على الله تعالى كقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب فى قول وقد تطلق على غير العالم منفردا ومع غيره كما هو معروف فى موضعه وقيل تختص بالمذكر (ونصب الخلاف فى الشرطية) خاصة كما فعل ابن الحاجب (غير جيد) لانه يوهم الاتفاق فى غيرها وليس كذلك بل هى موصولة واستفهامية وموصوفة كذلك أيضا ومن ثمة اعتذر عنه بأنه انما خصها تمثيلا (والاستدلال) للاكثر ثابت (بالاجماع على عتقهن) أى امائه (فى من دخل دارى فهو حر اذ لولا ظهور تناوله لهن لما أجمع عليه (والنكرة بحسب المادة قد تكون لغيره) قال المصنف رحمه الله تعالى لما قال ان من أخص لاختصاصها بالعاقل عرف أن النكرة تكون للعاقل وغيره فربما يفهم ان وضعها مطلقا لما يشملهما فحقق المراد بأن النكرة تكون لغير العاقل بحسب المادة التى توضع كما تكون كذلك للعاقل فلفظ عاقل نكرة يخص ذا العقل للمادة ومجنون مثله فى ضده وفرس لنوع غير عاقل ورجل لمن بحيث يعقل فلم يوضع النكرة لما هو أعم بل منها ومنها فالاعم جزء من مطلق النكرة التى لم توضع لان الوضع يتعلق بالافراد (وتساويها) أى النكرة (الذى) وبقية الموصولات فى أنها على الخصوص والشيوع (وضعا وانما لزمها) أى من الموصولة وكذا بقية الموصولات (التعريف فى الاستعمال وعمومها) أى من (بالصفة) المعنوية التى هى مضمون الصلة (ويلزم) عمومها (فى الشرط والاستفهام وقد تخص) حال كونها (موصولة وموصوفة) فالموصولة كقوله تعالى (ومنهم من يستمع اليك) فان المراد بمن هنا أفراد مخصوصون ذكرهم المفسرون والموصوفة كقوله تعالى ومن الناس من يقول كما هو احتمال حكى فو[illegible] فيها هنا فان الآية نزلت فى أناس بأعيانهم ولقائل أن يقول هذا وان كان مذكورا فى غير موضع لا تحرير فيه فان من كما تخص موصولة وموصوفة لعدم عموم مضمون [illegible] لتها وص[illegible] تها تخص شرطية واستفهامية [illegible] يوجب تخصيصها كما يلزم عمومها شرطية واستفهامية بواسطة الشرط والاستفهام قد يلزم عمومها موصولة وموصوفة لعموم مضمون صلتها وصفتها فلا يلزم من كونها [illegible] ادا بها الخصوص فى حالة من هذه الاحوال ان تكون موضوعة له لجواز أن تكون للعموم واستعمالها فى الخصوص من العام المخصوص هذا وظاهر كلام فخر الاسلام انها موضوعة للعموم وانما الخصوص فيها احتمال يثبت بالقرينة ومشى عليه غير واحد بل وعن الجامع الكبير ان حرف من بالفتح محكم فى التعميم وظاهر كلام صاحب المنار انها الكل منهما على السواء فاذا تقرر هذا (فى من شاء من عبيدى عتقه) فهو حر فشاؤا عتقهم (يعتقون وكذا من شئت) من عبيدى عتقه

عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربى لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى قرآنا عربيا غير ذى عوج وقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط (قوله قيل المراد بعضه الخ) أى اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه أحدها ان هذه الآيات لا تدل على أن القرآن كله عربى بل على أن بعضه عربى لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه أن استدلالكم بالحلف وان دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية انه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضا فلأن بعض الشئ غير الشئ واذا تعارضا تساقطا وسلم ما قلناه أولا * واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبده ان قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق الا بقراءة الجميع الثانى أن هذه الالفاظ وان كانت غير عربية لكنها قليلة فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب انا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فنقول القرآن عربى الا كذا وكذا ومثله القصيدة أيضا الثالث أنه يكفى فى كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب اياها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها فى غير المعنى اللغوى لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الالفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلا لذات الالفاظ من حيث هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق ان العربى لا يخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر ويدل على هذا أن الاعجمى كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى

عتقه فأعتقه (عنـدهما) أى أبى يوسف ومحمد اذا شاء عتقهم (يعتقهم لان من للبيان) ومن للعموم فيتناول الجميع (وعنـده) أى أبى حنيفة اذا شاء عتقهم يعتق الكل (الا ان خـير إن رب) عتقهم (والاختيار المولى) أى وان لم يرتبه بل أعتقهم دفعة عتقوا الا واحدا الولى الخيار فى تعيينه (لانها) أى من (تبعيض فيهـما) أى فى المسئلتين (وأمكنا) أى عموم من وتبعيض من (فى الاولى لتعين عتق كل بمشيئته فاذا) شاء كل عتق نفسه (عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو) أى كل منهـم (بعض) من العموم (وفى الثانية) تعلق عتقهم (بمشيئة واحد فلو أعتقهم لا تبعيض) بالكلية مع امكان العمـل به و بالعموم بعتقهم الا واحدا فان فى اخراج الواحد من وقوع العتق عليهم عمـلا بالتبعيض وفى نفوذ العتق فيمن سواه عمـلا بالعموم فان البعض يطلق على الاقل والاكثر والعموم لا يبطل رأسا بخروج واحـد مما شمله فتعين هذا لان العمل بكليهما أولى من العمل بأحدهما واهدار الآخر ثم فى التلويح ما معناه (وهـذا يتم فى الدفعى) أى هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعـة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم (لا فى الترتيب) لانه يصدق على كل واحـد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض قال العبـد الضـعيف غفـر الله تعالى له وأحسن منه أن يقال ثم حيث لزم العمل بالعموم فيما عدا واحدا وهو قد أعتقهم واحدا بعد واحد فقد وجد فى حق كل غير الاخير المقتضى وهو ظاهر وانتفى المانع وهو عدم العمل بالتبعيض لقيام احتمال عدم عتق الاخير فنفذ فيهم العتق ووجد فى حق الاخير المقتضى أيضا لكن لم ينتف المانع فى حقـه لان عتقه يبطل التبعيض الممكن الجمع بينه وبين العموم كما قررناه آنفا فلم يعمل المقتضى فيه عمله فلم ينفذ فيه العتق بخلاف ما اذا أعتقهم جملة فانه وان وجد فى حقهم جميعا المقتضى لكن لم يوجـد فى حقهم جميعا انتفاء المانع بل انما وجـد فيما عدا واحدا لا بعينه فكان بيانه الى المفوض لانه الذى أخرجـه من أن يكون محلا لأثر هـذا التفويض بما اشتمل عليه من التبعيض وصار ما دام بيانه ممكنا منه كالمجمل لا يدرك الا ببيان من المجمل والله سبحانه أعلم (وتوجيه قوله) أى أبى حنيفة كما وجهه صـدر الشريعة ذاكرا أنه مما تفرد به (بأن البعض متيقن) على تقـديرى تبعيضها وبيانها فيلزم تبعيضها لثبوته عـلى كلا التقديرين دفع فى التلويح بما معناه هـذا (لا يقتضيها تبعيضية لانها) أى التبعيضـة (للبعض المجرد) وهو البعض الذى يكون تمام المراد لا فى ضمن الكل نحو أكلت مـن الرغيف فان بعض الرغيف هو تمام المراد (وليس) هذا البعض (هو المتيقن) من البيانية (بل) البعض المحقق منها (ضده) أى ضـد هـذا البعض وهو الكائن فى ضمن الكل الذى هو تمام المراد وهو الضرورى فلا يثبت التبعيض للتكلم فيـه بهـذا وأجيب عن الدفع بأن المراد بقوله البعض متيمن أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقـديرى التبعيض والبيان كما يشهـد به قوله فارادة البعض متيقنـة وارادة الكل محتملة والحاصـل انه أخـذ القـدر المشـترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن ومؤداه كمؤدى العمل بخصوصـية البعض والله سبحانه أعلم ثم أشار الى توجيه آخر لقوله ذكروه مدفوع فقال (وبأن وصف

آخر كما صرح به النحاة ولهـذا منعوا صرفه وهـذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية فنفى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحيث يتقوى به جواب المصنف الرابع انه منقوض بألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشيـة كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب وهى الكوة والقسطاس رومية وهى الميزان والاستبرق فارسـية وهى الديباج الغليظ وسجيـل أيضا فارسية وهى الحجر من الطين وأجاب المصنف بأنا لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهـم كالصابون والتنور فان اللغات متفقة فيهـما قال فى المحصول ولئن سلمنا خروج هـذه الالفاظ عن مقتضى الدليـل فيبـقى ماعداها على الاصل وهذا الذى صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع فى القرآن نقـله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشـافعى فى أوائل الرسالة فقال ما نصـه وقد تكلم فى القرآن من لو أمسـك عن بعض ما تكلم فيـه لكان الامساك أولى به وأقـرب من السـلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان فى القرآن عربيا وأعجميا هذا لفظه بحروفه ومن الرسالة نقلته ثم انه أطال الاستدلال فى الرد عـلى قائله ثم قال والله تعالى يغـفر لنا ولهم ولم يصحح الآمـدى شيأ وصحح ابن الحاجب وقوعه مسـتدلا باجماع النحاة على أن ابراهـيم ونحـوه لا ينصرف للعلمية والعجمة * واعلم أن المصنف لم يرتب هـذه الاعـتراضات على الوجـه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ثم بالثانى ثم بالاول فنقول أولا لا نسـلم انها غـير عربيـة بل يكفى فيها استعمالها عندهـم سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قلائل سلمنا خروجـه فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى قرآنا عربيا هو البعض قال (وعورض بأن الشارع اخترع معانى فلا بد لها من الفاظ قلنا كفى التجوز وبأن الايمان فى اللغـة هو التصـديق وفى الشرع فعـل الواجبات لانه الاسـلام والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال الله تعالى فأخرجنا

من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا الايمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وانما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام) أقول ان المعتزلة طعنوا أولا في مقدمات دليلنا فاجبناهم فانتقلوا الى (٤٠٣) النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا الى المعارضة فقالوا ما ذكرتم وان دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعانى لكنه معارض بوجهين أحدهما اجمالى والآخر تفصيلى الاول وهو الاجمالى أن الشارع اخترع معانى لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه انا لا نسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفى التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب الدليل الثانى وهو التفصيلى ان الايمان يستعمل فى غير معناه اللغوى فيكون شرعيا بيانه ان الايمان فى اللغة هو التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفى الشرع فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج ان الايمان فعل الواجبات وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين أحدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية الثانى لو كان مغايرا له لامتنع استثناؤه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير ههنا بمعنى الا اذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفى هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء

من بمشيئة المخاطب) فى من شئت من عبيدى عتقه (وصف خاص) لاسنادها الى خاص فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيها مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما (وعمومها) أى المشيئة انما هو (بالعام) أى بواسطة اسنادها الى العام الذى هو من (كمن شاء من عبيدى) وقد وصفت بها من فأسقط الوصف بها الخصوص فوجب العمل بالعموم (دفع بأن حقيقة وصفها) أى من (فيه) أى فى من شئت من عبيدى عتقه (بكونها) أى من (متعلق مشيئته) أى المخاطب (وهو) أى متعلق مشيئته (عام) فتعم المشيئة بعمومه * فان قلت ليس من متعلق مشيئته وانما متعلقها عتقه الذى هو المفعول قلت لما كان عتقه مصدرا مضافا اليها وهو انما كان مفعولا باعتبار إضافته اليها قيل بنوع من المسامحة انها متعلق مشيئته ولا بدع فى ذلك (وأما ما فلغير العاقل) وحده نحو فاقرؤا ما تيسر من القرآن (وللمختلط) ممن يعقل ومن لا يعقل كقوله تعالى سبح لله ما فى السموات والارض وقد يستعمل لمن يعلم اذا قصد به التعظيم كما قال السهيلى نحو والسماء وما بناها ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى (فلو ولدت غلاما وجارية فى ان كان ما فى بطنك غلاما) فأنت طالق (لا يقع) الطلاق لان الشرط أن يكون جميع ما فى بطنها غلاما بناء على عموم ما حتى كأنه قال ذلك أو ان كان حملك غلاما اذا الحمل اسم للمجموع وأورد لم لا يجوز أن يكون ما بمعنى شئ فيكون تقدير الكلام ان كان شئ هو فى بطنك غلاما فأنت طالق وهذا لا يقتضى أن يكون جميع ما فى بطنها غلاما قلت ويمكن الجواب بأنها موصولة أكثر منها موصوفة فحملت على الاكثر على أنهما لو كانتا سواء فالاصل عدم وقوع الطلاق فلا يقع بالشك (وفى طلقى نفسك من الثلاث ما شئت لها الثلاث عندهما) أى أبى يوسف ومحمد (وعنده) أى أبى حنيفة وبه قال الشافعى وأحمد (ثنتان وهى) أى هذه المسئلة (كالتى قبلها) فى من من حيث ان كلا منهما فيها من بيانية عندهما تبعيضية عنده (وقوله) أى أبى حنيفة (أحسن لان تقديره) أى الكلام (على البيان) طلقى نفسك (ما شئت مما هو الثلاث) والوجه كما فى فتح القدير طلقى نفسك ما شئت الذى هو الثلاث اهـ يعنى اذا كانت ما معرفة وعددا شئت هو الثلاث اذا كانت ما نكرة موصوفة لان ضابط البيانية صحة وضع الذى مكانها ووصلها بضمير مرفوع منفصل مع مدخولها اذا كان المبين معرفة وصحة وضع الضمير المنفصل المرفوع موضعها لتكون مع مدخولها صفة لما قبلها اذا كان المبين نكرة حتى انه يقال فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس الذى هو الاوثان وفى قوله تعالى يحلون فيها من أساور من ذهب أساور هى ذهب وحيث كان المراد من هذا الكلام هذا فهو مفوض الثلاث اليها (وطلقى ما شئت واف به) فلم يكن حاجة الى من الثلاث على أن المعنى ليس عليه فيما يظهر والبيان لا يتقدم على المبين (فالتبعيض) أى فيكون التبعيض مرادا منه (مع زيادة من الثلاث) عليه (أظهر) لا سيما مع وجود ضابط التبعيضية فيها وهو صحة وضع بعض موضعها (وأما كل فلاستغراق أفراد ما دخلته كأن ليس معه) أى مدخولها (غيره) أى مدخولها (فى المنكر) المفرد نحو كل نفس ذائقة الموت والمثنى نحو كل رجلين جماعة وشهادة كل امرأتين بشهادة رجل والمجموع نحو

وكل أناس سوف يدخل بينهم * دويهية تصفر منها الانامل

وكل

مفرغ فلابدله من تقدير شئ عام منفى يكون هو المستثنى منه وذلك العام لابدمن تقييده بكونه من المؤمنين والالزم انتفاء بيوت الكفار
وهو باطل لماقلناه فيكون التقدير فماوجدنافيها أحدامن المؤمنين الاأهل بيت من المسلمين أى منهم وأوقع الظاهر موقع المضمر وذلك
استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت ان الايمان هو الاسلام وانماقلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عندالله الاسلام وانماقلنا
الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا الاليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين
القيمة أى دين الملة المستقيمة
فقوله وذلك اشارة الى كل
ماتقدم من إقام الصلاة
وإيتاء الزكاة بتأويل
المذكور فيكون دينا ولك
أن تقول فى تقرير المصنف
لهذا الدليل اشكال
لان من جملة مقدماته
أن الاسلام هو الدين وان
الدين هو فعل الواجبات
وقد استدل عليهما بما
ينتج العكس والموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها
وقد قرره غيره على الصواب
فقالوا ان فعل الواجبات
هو الدين والدين هو الاسلام
والاسلام هو الايمان
واستدلوا عليه بماذكره
المصنف فينتج ان فعل
الواجب هو الايمان وهو
المطلوب وهكذا قرره الامام
وأتباعه كصاحب الحاصل
والآمدى ومن تبعه كابن
الحاجب (قوله قلنا الايمان فى
الشرع الخ) شرع رحمه الله
فى الجواب عن هذا الدليل
فقال الايمان فى الشرع
أيضا هو التصديق كما هو
فى اللغة لكنه تصديق خاص
وهو تصديق محمد صلى الله
عليه وسلم فى كل أمر دينى
علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين
فان الاسلام والدين فى اللغة هما الانقياد وفى الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
أسلمنا فأثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فان مدلول الآية أن من ابتغى دينا يغاير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولقائل أن يقول يجوز

وكل مصيبات تصيب فانها * سوى فرقة الاحباب هينة الخطب

وفى المعرّف المجموع نحو وكلهم آتيه يوم القيامة فردا (وأجزائه) أى ولاستغراق أجزاء مادخلته (فى المعرّف) المفرد نحو كل زيد أو الرجل حسن أى كل أجزائه (فكذب كل الرمان مأكول) لان قشره غير مأكول (دون كل رمان) مأكول لان كل فرد منه مأكول (ووجب لكل من الداخلين) الحصن (فى كل من دخل) هذا الحصن (أوّلا) فله كذا اماسماه (بخلاف من دخل أوّلا) فله كذا فدخل اثنان فصاعدا جميعا (لاشئ لاحد لان عمومها) أى من (ليس كجميع) من حيث انه على سبيل الاجتماع قصدا ليكون لهم نفل واحد (ولا ككل) من حيث انه على سبيل الانفراد ليكون لكل نفل (بل ضرورة ابهامه كالنكرة فى النفى فلاشركة تصحح التجوز) به عن جميع أو كل وأورد أنه وان لم يكن فى من دلالة على العموم على أحد هذين الوجهين فليس فيه مايمنع إرادة أحدهما منه بالقرينة ولاشبهة ان هذا الكلام انماسيق فى مقام التحريض على القتال فيستلزم معنى كل من دخل فلم لايجوز ان يستعار له لما بينهما من اللزوم بحسب المقام الموجب للمشاركة المصححة للاستعارة بينهما وأجيب بعد تسليم المشاركة المصححة للاستعارة بينهما ان الاول نص فى معناه فلا يعدل عنه الا لصارف قوى ولاصارف هنا لامكان العمل بالحقيقة (وقيل) فى الفرق بين المسئلتين والقائل صدر الشريعة وذكر أنه تفرد به (الاول فرد سابق على كل من سواه بلاتعدد واضافة كل توجبه) أى التعدد فيه (فجعل الاول) (مجازا عن جزئه وهو) أى جزؤه (السابق فقط) أى بلاقيد الفردية على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه أو بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فيصح اضافة كل الافرادى اليه ويكون من فيه نكرة موصوفة (فنى التعاقب يستحق الاول فقط لان من بعده مسبوق وكمال السابق بعدمه) أى بعدم كونه مسبوقا بالغير (خصوصا فى مقام التحريض فلايعترض بأن مقتضاه استحقاق كل من المتعاقبين الاالآخر بعموم المجاز) وهو السابق بالنسبة الى غيره وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل للاوّل خاصة وانمالم يعترض به لان قيد عدم المسبوقية بالغير مرادفلا يصدق الاعلى الاول خاصة بخلاف من دخل الحصن أوّلا فانه لم يوجد مايوجب حمل الاول على المعنى المجازى فيه فتعين الحقيقى فيستحق الاول لاغير اذا تعاقبوا ولا يستحق الجميع ان دخلوا جميعا لانعدام الاولية الحقيقية فى حق كل منهم لوجود المزاحم له فى ذلك (وأما جميع فللعموم على الاجتماع فللكل نفل) واحد بينهم بالسوية اذا دخلوا جميعا وهو بفتحتين ماينفله الغازى أى يعطاه زائدا على سهمه (فى جميع من دخل أوّلا فله كذا بحقيقته) أى لفظ جميع وهى العموم الاحاطى على سبيل الاجتماع (وللاوّل فقط فى التعاقب بدلالته) أى هذا القول فان هذا التنفيل للتشجيع والحث على المسارعة الى الدخول أوّلا فاذا استحقه السابق بصفة الاجتماع فلأن يستحقه بصفة الانفراد أولى لان الجرأة والجلادة فيه أقوى (لابمجازه فى كل) أى لاعملا بالمعنى المجازى لجميع وهو معنى كل على سبيل الاستعارة بناء على أن كلا منهما يوجب العموم الاحاطى (والا) لو استحق الاول بمجازه (لزم الجمع بين الحقيقى والمجازى فى الارادة لتعذر عموم المجاز هنا) قال المصنف فان المعنى الحقيقى لجميع وهو الاحاطة بقيد الاجتماع بحيث يكون المتعدد

أن يكون المراد فى الآية هو المفهوم اللغوى والمعنى أن الأعراب ما صدّقوا محمدا ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوى أن يكون المفهوم الشرعى متغايرا والنزاع فيه لا فى الاول (قوله وانما جاز الاستثناء الخ) لما بين المصنف أن الايمان غير الاسلام احتاج أن يجيب عن الآية التى فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال استثناؤه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه اذا علمت ذلك فنقول الصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للافعال فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمنا أن يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو فى الثانى أى فى الاسلام مع الايمان لا فى المسلم مع المؤمن وفى الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرط الصحة الاسلام أن ينتفى الاسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأكثر هذه الاجوبة المذكورة فى الكتاب لا ذكر لها فى المحصول ومختصراته قال (فروع الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا الثانى الاسماء الشرعية موجودة المتواطئة كالحج والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلاة المطلوب والجنازة والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع الثالث صيغ العقود كبعت انشاء اذ لو كان اخبارا وكان ماضيا أو حالا لم يقبل التعليق والا لم يقع وأيضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور أو بغيرها وهو باطل اجماعا وأيضا

كالواحد حتى يجب الكل نفل ليس من معنى كل بل لو دخلت الجماعة معا فى كل كان لكل منهم النفل فلزم أنه لو تجوز به فى معنى كل لم يثبت للجماعة نفل وللواحد مثله بعموم المجاز بل بحقيقته ومجازه معا وهو ممنوع (وأما أى فلبعض ما أضيف اليه) حال كون المضاف اليه (كلا معرفة ولو باللام والا) أى وان لم يكن المضاف اليه كلا معرفة (فلجزئيه) أى المضاف اليه لانه حينئذ يكون كليا نكرة أو معرفة لفظا كالى للمعهود الذهنى فى نحو اشتر اللحم وادخل السوق ذكره المصنف (وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنوى فامتنع أى الرجل عندك لعدم الصحة) لانه انما تجوز الاضافة الى مثله اذا كان بينهما جمع مقدر كما صرحوا به ولا معنى لاى أجزاء الرجل عندك (وجاز) أىّ الرجل (أحسن) لصحة أى أجزائه أحسن قالوا وانما جاز أىّ التمر أكلت وأىّ رجل عندك لان فيه معنى الجمع أى أىّ آحاد التمر أكلت وأى الرجال عندك (وهى فى الشرط والاستفهام ككل فى النكرة فتجب المطابقة) أى مطابقة الضمير الراجع اليها افرادا وتثنية وجمعا تذكيرا وتأنيثا (لما أضيفت اليه كأى رجلين تكرم أكرمهما وأى رجال تكرم أكرمهم) وأى رجل تكرم أكرمه وأى امرأة تكرم أكرمها وأى امرأتين تكرم أكرمهما وأى نساء تكرم أكرمهن وأى رجل قام وأى رجلين قاما وأى رجال قاموا وأى امرأة قامت وأى امرأتين قامتا وأى نساء قمن (وبعض فى المعرفة فيتحد) الضمير الراجع اليها مثنى كان المضاف اليه أو مجموعا مذكرا أو مؤنثا (كأىّ الرجلين) أو المرأتين أو الرجال أو النساء (تضرب أضربه وتعم) أىّ (بالوصف) العام كما نص عليه محمد فى الجامع الكبير (فيعتق الكل اذا ضربوا فى أىّ عبيدى ضربك) فهو حر ضربوه معا أو مرتبا لعمومها بعموم وصفها الذى هو الضاربية لاسناد الضرب الى الضمير الراجع اليها (ومنعوه) أى عتق الكل (فى) أىّ عبيدى (ضربته الا الاول) فى ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم له (أو ما يعينه المولى فى المعية) لان نزول العتق من جهته فالتعيين اليه وان كان الاختيار فى الضرب الى الضارب (لان الوصف) الذى هو الضاربية (لغيرها) أى لغير أى وهو المخاطب لاسناد الضرب اليه وهو خاص فلا تعم لعدم اتصافها بصفة عامة (ومنع) كونها غير موصوفة بصفة عامة هنا أيضا والمانع صدر الشريعة (بأنها) أى أيا (موصوفة بالمضروبية وكون المفعولية فضلة تثبت ضرورة التحقق) أى تحقق تعدى الفعل (لا ينافيه) أى العموم ليقال ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها فلا يظهر أثره فى التعميم وكيف والضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل وهو بهذا الاعتبار وصف له وبالمفعول وهو بهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين (والفرق) بينهما كما قال صدر الشريعة (بكون الثانى) وهو أى عبيدى ضربته (لاختيار أحدهم عرفا) أى لتخيير الفاعل المخاطب فى تعيينه (ككل أى خبز تريد) قال المصنف (والوجه أى خبزى ليطابق المثال) وهو أى عبيدى (ليس له) أى للمخاطب (أكل الكل بل تعيين واحد يختاره بخلاف الاول) وهو أى عبيدى ضربك فانه لا يمكن فيه تخيير الفاعل لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول (لا يدفع بنحو أى عبيدى وطئته دابتك) أو عضه كلبك كما وقع فى التلويح (لان محل العرف ما يصح فيه التخيير) للفاعل وهذا مما لا يصح فيه لعدم تصوره (وأما ادعاء وضعها ابتداء للعموم الاستغراقى بادعاء الفرق بين أعتق عبدا من عبيدى ضربك

لو قال الرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار) أقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل الاول النقل خلاف الاصل على معنى أن اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين أحدهما أن الاصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل الثاني (٢٠٧) أن النقل يتوقف على الاول أي الوضع اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني وأما الوضع اللغوي فانه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على أمر واحد لان طرق عدمه أكثر الفرع الثاني أن الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الاسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الاسماء اللغوية تنقسم الى المتباينة والمترادفة والمشتركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الاقسام في الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فموجودة كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الاحرام والوقوف والطواف والسعي واختلفوا في وقوع المشتركة قال في المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنازة والخالية عن القيام كصلاة القاعد وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضا الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام في المحصول ذكر أن الاظهر أنها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم من كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضا أن للحرام اسماء وللمندوب اسماء فتكون أيضا مترادفة (قوله والمعتزلة سموا) يعني أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية

ضربك وأي عبد) ضربك كما في التلويح يعني فانه ليس للأمور الا اعتاق واحد متصف بالضاربية له في الاول وله أن يعتق كل عبد من عبيده ضربه في الثاني (ممنوع) قال المصنف أي لا نسلم أن بينهما فرقا بل العموم فيهما بالوصف فالفرق بينهما ممنوع اهـ وعلى تقدير التسليم فقد قيل لقائل ان يقول لا نسلم ان هذا الفرق لاجل ان كلمة أي عام بحسب الوضع لم لا يجوز أن تكون كلمة أي من جهة توغلها في الابهام بحيث لا يتعين معناها وان أضيفت الى المعرفة كما صرح به صارت قريبة من العموم حتى صار عمومها عند اتصافها بصفة عامة مطردا بخلاف سائر النكرات ولذا اختلفوا في عموم سائر النكرات بصفة عامة على ان الشيخ علاء الدين الشيرازي صرح بأن النكرة الموصوفة بصفة عامة لا تعم في جميع المواضع لان قوله جاءني رجل عالم نكرة موصوفة بصفة عامة وهي غير عامة بالاجماع وكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وانما تعم اذا انضم دليل آخر بحسب المقام من كون الصفة علة لذلك الحكم نحو أيما اهاب دبغ وكون المقام للاباحة نحو كل أي خبز تريد أو للتحريض نحو أي رجل دخل هذا الحصن فله كذا وقوله أي عبيدي ضربك فهو حر من التحريض فيعم وأما قوله أي عبيدي ضربته فمقام المنع لان معناه لا تطيق ان تضرب عبدا من عبيدي فان وقع ضربك على عبد من عبيدي فالضرر علي لازم بعتق ذلك العبد وعلى هذا اذا أخرج نكرة موصوفة بالاستثناء من نفي تكون النكرة المخرجة عامة لان الاستثناء من الحظر للاباحة فتعم لكونها في موضع الاباحة نحو لا أكلم الا رجلا كوفيا فان له أن يكلم جميع رجال الكوفة وعلى هذا تخرج مسئلة الايلاء المذكورة في الجامع وهي والله لا أقربكما الا يوما أقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام أبدا لانه وصف اليوم المستثنى بصفة عامة فأوجب العموم في موضع الاباحة فيمكن ان يقربهما أبدا في كل يوم يأتي بلا شيء يلزمه والله سبحانه أعلم (وردا خذ خصوصا) أي أي (وضعا من إفراد الضمير في أي الرجال أتاك وصحة الجواب) أي ومن صحته (بالواحد) مثل زيد أو عمرو (بالنقض بمن وما) وغير خاف كونه متعلقا بردا (يعني لانهما استغراقيان وضعا مع افراد ضميرهما وجوابهما) كما أشار اليه في التلويح أيضا (ممنوع بل وضعهما أيضا على الخصوص كالنكرة وعمومهما بالصفة كما مر وعدم عتق أحد في أيكم حمل هذه وهي حر واحد حملوها لعدم الشرط) لعتقه كما بينه بقوله (حمل واحد) لها بكمالها (ولذا) أي ولان الشرط حمل الواحد لها بكمالها (عتق الكل في التعاقب) لوجوده في حمل كل (وكذا اذا لم يكن حمل واحد) بأن كان لا يطيق حملها واحد فحملها واحد أو جماعة عتقوا أما الاول فبطريق الدلالة من الثاني وأما الثاني فلان المقصود سرورتهم بمحمولة الى موضع حاجته وهو يحصل بمطلق فعل الحمل منهم وقد وجد بخلاف ما اذا كان يطيق حملها واحد فلان المقصود معرفة جلادتهم وهو انما يحصل بحمل واحد منهم تمامها لا بمطلق الحمل لكن لقائل أن يقول فعلى هذا يلزم انه لو انخرقت العادة لهم بأن حملها كل واحد على التعاقب ان لا يعتق الا الاول لحصول المقصود بحمله فينتهي حكم التعليق به حتى يصير حمل غيره من بعده كحمل أجنبي عبثا أو لغرض من الاغراض لكن ظاهر الكشف الكبير عتق الكل والله سبحانه أعلم

(مسئلة ليس العام مجملا خلافا لعامة الاشاعرة) على ما في التلويح (ونقل بعضهم) وهو صدر الشريعة

قالوا انها تنقسم الى أسماء الافعال كالصوم والصلاة والى أسماء الذوات المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعل التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الاول وان كان الكل عندهم على السواء فى انه شرعى هكذا قاله فى المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فان المنقول عن المعتزلة أن الدينية هى الاسماء المنقولة شرعا الى أصل الدين كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وممن نص عليه امام الحرمين فى البرهان والغزالى فى المنخول والمستصفى فقال قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشريعة الى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكالصلاة انتهى لفظ الغزالى ولم يذكر الآمدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب فى المختصر ولم يبينه (قوله والحروف الخ) يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد لانها لا تفيد وحدها وقال فى المحصول انه الاقرب للاستقراء وأما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال أن يكون الفعل الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقت اخبارات فى أصل اللغة وقد تستعمل فى الشرع أيضا كذلك فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشاء وقالت الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك فى بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه أحدها أن الانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر الثانى أن الانشاء لا يكون معناه الا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق الحكم النفسانى به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت

(دليله) أى الاجمال (أعداد الجموع مختلفة) فان جمع القلة يصح أن يراد به كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد به كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له (فوجب التوقف) فى المراد به (الى معين يفيد) هذا النقل (أن الخلاف فى الجمع المنكر لا العام مطلقا) لعدم جريان هذا فيما سوى الجمع المنكر (ومعممه) أى الجمع المنكر (من الحنفية يصرح بنفيه) أى الاجمال (وجوابهم) أى معممه منهم عن هذا الدليل (وجب الحمل على) المرتبة (المستغرقة) لكل جمع من مراتبه (على ما تقدم عنهم) فى مسئلة خاصة بهم (فلا اجمال و بالحمل على المتيقن) وهو أقل الجمع المتيقن به كما هو جواب غيرهم (فلا اجمال) أيضا (وقد ينقل) دليل الاجمال (العام مشترك بين الواحد والكثير للاطلاق) على كل منهما (والاصل) فى الاطلاق (الحقيقة) فاشتبه المراد به (فوجب التوقف الى دليل العموم) فيعمل به حينئذ أو الخصوص فيعمل به حينئذ (فيفيد) هذا (أنه) أى القول بالاجمال (قول القائل باشتراك الصيغة) بين العموم والخصوص (وهو) أى القول باشتراكها بينهما (أحد قولى الاشعرى ونسبته) أى الاجمال (الى الاشعرى به غير واقع بل الى الاشعرى) أيضا (لتوقفه فى الصيغ) المستعملة فى العموم انها موضوعة له خاصة (للاشتراك له) أى للاشعرى أى لقوله بأنها مشتركة بينهما (أولا له) أى للاشتراك بل لكونه لا يدرى كونها موضوعة للعموم أو الخصوص (فى) قول (آخر) للاشعرى (واذا فعلوم تفرع التوقف على مذهب الاشتراك) بينهما كائنا من كان القائل به (والوقف) فى كونها للخصوص أو العموم (الى المعين) للمراد من خصوص أو عموم (وقد أفرد المبنى) لهذا الخلاف وهو أن الصيغ المستعملة للعموم هل هى خاصة به أو بالخصوص أو مشتركة بينهما (بالبحث) كما قدمناه مع ابطال الاشتراك والوقف (فيستغنى به) أى بافراد المبنى بالبحث (عن هذه) المسئلة لتفرعها عليه (وتفارق) هذه المسئلة (مسئلة منع العمل به) أى بالعام (قبل البحث عن المخصص بأن البحث) المتوقف عليه على هذا القول أعنى قول الاجمال للاشتراك (يظهر المراد من المفاهيم) الوضعية لغرض الاشتراك (وهناك) أى والبحث فى مسئلة توقف العمل به على العمل عن المخصص يظهر (ارادة المفهوم المتحد) فى الوضع وهو العموم أى انه ثابت (لا المجاز) أى لا ارادة أنه مخصص أو بالعكس (ولو جعلت هذه) المسئلة (اياها) أى مسئلة وجوب البحث عن المخصص للعام قبل العمل به (أشكل بنقل الاجماع فيها) أى فى مسئلة وجوب البحث عن مخصص العام قبل العمل به كما سيأتى (بخلاف هذه) فانها لم ينقل فيها الاجماع على ذلك بل نقلوا فيها الخلاف كما علمت (فان قيل) الاجماع المذكور مستبعد لان العام الوارد الى المجتهد (ان اشتهر المجاز أعنى الخصوص) فيه يعنى كونه مجازا فى البعض لكونه مخصوصا (فلا اجماع على التوقف) بل يعمل بالخصوص (والا فكذلك) أى وان لم يشتهر ذلك فيه فلا اجماع على التوقف أيضا لانه حينئذ يجب العمل بالحقيقة وهى العموم (فالجواب قد يقع التردد فيه) أى الخصوص باشتباه القرائن (والمزاحمة) أى مزاحمة ما يوجب الاحتمال (فيلزم حكم المجمل) وهو التوقف الى أن يظهر المراد منه بطريقه (وهو) أى التردد فى الخصوص (ثابت فى خصوص هذه الحقيقة بسبب ما من عام الا وقد خص) حتى هذا (وجوابه) أى الاجمال على تقدير كون دليله الاشتراك فى كونها للعموم والخصوص أو الوقف

متعلقه وأما الخبر فظهر له واستدل المصنف على كونه انشاء بثلاثة أدلة * أحدها أنه لو كان اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لان التعليق عبارة عن توقف وجود الشئ على شئ آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وان كان خبرا عن مستقبل يقع لان قوله طلقتك فى قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به * الدليل الثانى لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغ نفسها أى يتوقف حصوله (٣٠٩) على حصول الصيغة فيلزم الدور

لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة * الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية فى حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شئ فان لم ينو شيأ أو نوى الانشاء فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع قال (الثانية المجاز اما فى المفرد مثل الاسد للشجاع أو فى المركب مثل

أشاب الصغير وأفنى الكبير * كر الغداة ومر العشى

أو فيهما مثل أحيانى اكتحالى بطلعتك ومنعه ابن داود فى القرآن والحديث لنا قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض قال فيه إلباس قلنا لا إلباس مع القرينة قال لا يقال لله تعالى متجوز قلنا لعدم الاذن أو لايهامه الاتساع فيما لا ينبغى) أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع فى مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون فى مفردات الالفاظ فقط كقولك رأيت أسدا تعنى الرجل الشجاع الثانى أن يقع فى التركيب فقط وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ فى موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى

أشاب الصغير وأفنى الكبير * كر الغداة ومر العشى

فى ذلك (بطل الاشتراك والوقف كما تقدم) فى البحث الثانى (والله سبحانه الموفق * مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص) ومن ناقليه الغزالى والآمدى وابن الحاجب (وهو) أى نقل الاجماع المذكور (اما لعدم اعتبار قول الصيرفى) بتمسك به ابتداء ما لم يظهر مخصص (لقول امام الحرمين انه) أى قول الصيرفى (ليس من مباحث العقلاء بل صدر عن غباوة وعناد واما لتأويله) أى قول الصيرفى كما ذكر العلامة الشيرازى (بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر المخصص (تغير) اعتقاد العموم (والا) أى وان لم يظهر (استمر) اعتقاد العموم قال المصنف (وقد يقال الفرق) بين الاعتقاد والعمل بأنه يجب اعتقاده قبل البحث عن مخصصه ولا يجوز العمل قبله (تحكم) لان الاعتقاد انما هو للعمل فايجاب اعتقاده يوجب ايجاب العمل به فلا يفيد هذا التأويل رجوعه الى الاجماع (وكلام البيضاوى) وهو يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولا (لا يحتمل ذلك التأويل فلا ينصرف عنه) أى عن قول الصيرفى بهذا (قول الامام ومثله) أى العام فى منع العمل به قبل البحث عن المخصص (كل دليل يمكن معارضته) أى عدم العمل به فلا يجوز العمل بدليل ما قبل البحث عن وجود معارض (وهذا لانه) أى الدليل (لا يتم دليلا) موجبا للعمل (الا بشرط عدمه) أى المعارض (فيلزم الاطلاع على الشرط) وهو عدم المعارض (فى الحكم بالمشروط) وهو العمل به وهنا أمور لا يتم المطلوب الا بمعرفتها فلا علينا أن نذكرها * الامر الاول قال الشيخ تاج الدين السبكى دعوى الاجماع على أنه لا بد من البحث ممنوعة فالمسئلة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا حكاه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى والشيخ أبو اسحق الشيرازى ومن يطول تعداده وعليه جرى الامام الرازى وأتباعه اه وقدح الفاضل الابهرى فيه أيضا مع مخالفة الصيرفى بأنه ان كان فى عصره فكيف ينعقد مع مخالفته وهو من أهل الاجماع ولو كان قبله لعرفه فلم يخالفه لانه أقعد بمعرفته وان كان بعده لم يخالفه من بعد ابن الحاجب الحاكى له لكن خالفه كثير من العلماء المحققين كمصنفى الحاصل والتحصيل والمنهاج فانهم اختاروا جواز العمل به والتمسك به ما لم يظهر مخصص وأسندوا ايجاب طلبه الى ابن سريج اه وأضاف الشيخ أبو حامد اليه الاصطخرى وابن خيران والقفال الكبير ثم قال وزعم ابن سريج ورفقته أن ما ذهبوا اليه مذهب الشافعى لانه قال وعلى أهل العلم فى الكتاب والسنة أن يطلبوا دليلا يفرقون به بين الحتم وغيره فى الامر والنهى فأخبر انه يجب أن يطلب دليلا يستدل به على موجب اللفظ * الامر الثانى قال السبكى أيضا والذى عليه الصيرفى أنه يجب اعتقاد العموم فى الحال والعمل بمقتضاه كما نقله من ذكرنا واقتصر القاضى أبو الطيب وامام الحرمين وابن السمعانى فى النقل عنه على وجوب اعتقاد العموم فى الحال اه فانتفى تأويل العلامة بما عليه ثم ان الفاضل الكرمانى قال بعد حكاية قول الصيرفى قلت وهو موافق لما فى رسالة الشافعى والكلام اذا كان عاما ظاهرا كان على عمومه وظهوره حتى يأتى دلالة على خلاف ذلك انتهى وقد قال السبكى ثم قال الشيخ أبو حامد وذكر الصيرفى أن ما ذهب اليه مذهب الشافعى فذكر هذا بعينه وكأن الكرمانى لم يطلع عليه فتوارداه * الامر الثالث قال الكرمانى مثار الخلاف التردد فى أن التخصيص مانع أو عدمه شرط فالصيرفى يقول انه مانع فيتمسك به ما لم ينهض

فالاشابة والافناء والكر والمرحاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الآخرين مجاز لان الله تعالى هو الفاعل لهما فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير أيضا من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا فى الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادى الثالث أن يكون فى الافراد والتركيب معا كقولك أحيانى اكتحالى بطلعتك أى سرتنى رؤيتك فاستعمل الاحياء فى السرور والاكتحال فى الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء الى الاكتحال مع ان المحيي هو

المانع لان الاصل عدمه وابن سريج يقول عدمه شرط فلابد من تحققه انتهى والشأن فى الترجيح * الامر الرابع قال السبكى أيضا وأما قول ابن الحاجب وكذا كل دليل مع معارضه فهى طريقة بعض الاصوليين وعليها جرى الشيخ أبو حامد حيث قال وهكذا الخلاف بين أصحابنا فى لفظ الامر والنهى اذا وردا مطلقين والاصح عندنا ومنهم من نقل فيه الاجماع أنه لا يجب عند سماع الحقيقة طلب المجاز وان وجب عند سماع العام البحث عن الخاص لان تطرق التخصيص الى العمومات أكثر وأيده بتوجيه عن أبيه ثم نقل عنه انه قال ومن شبه العام بالحقيقة فقد أتى بساقط من القول * الامر الخامس حكى الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى الاتفاق على التمسك بالعام فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص لتأكد انتفاء احتمال المخصص ثمة لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعي الدخول عند الاكثر ثم قال المصنف بناء على وجوب البحث قبل العمل (والخلاف فى قدر البحث والاكثر) انه يبحث (الى أن يغلب ظن عدمه) أى المخصص (وعن القاضى أبى بكر الى القطع به) أى بعدمه (لنا لو شرط) القطع به (بطل) العمل بأكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان عند البحث والنظر وهو لا يدل على عدم الوجود (قالوا) أى القاضى ومن تبعه (اذا كثر بحث المجتهد) عن المخصص (ولم يجد قضت العادة بعدم الوجود أجيب بالمنع فقد يجد) المجتهد المخصص (بعد الكثرة) أى كثرة بحثه عنه وحكمه بالعموم (ثم يزيد) فى البحث استظهارا فى أمره فيظهر وجوب العمل به (فيرجع) عن الحكم بالعموم ثم هذه المسئلة لم أقف فيما وصل الناظر القاصر اليه من كتب الحنفية على صريح لهم فيها نعم أصولهم توافق ماذهب اليه الصيرفى ولاسيما ماذهب اليه معظمهم القائلون بأن موجبه قطعي كموجب الخاص والله سبحانه أعلم

(مسئلة صيغة جمع المذكر) السالم وانما لم يقيده به كغيره مع كونه المراد لانه اختص فى العرف به من اطلاقه وان كان صادقا لغة على نحو قوم قيام ذكره المصنف والاولى أن يقال الصيغة التى يصح اطلاقها على الذكور خاصة الموضوعة بحسب المادة لهم وللاناث كما سننبهك عليه (ونحو الواو فى فعلوا ويفعلون وافعلوا (هل يشمل النساء وضعا نفاه الاكثر الا فى تغليب) وغير خاف أنه استثناء منقطع (خلافا للحنابلة) والاتفاق على أن صيغة جمع المذكر الموضوعة بحسب المادة للذكور خاصة كالرجال لا تتناول النساء وجمع المؤنث لا يتناول المذكر كالاناث والمسلمات وان الصيغة الموضوعة لما هو أعم من الذكور كالناس تتناولهما (للاكثر إن المسلمين والمسلمات) اذ لو كان مدلول المسلمات داخلا فى مدلول المسلمين لما حسن هذا لانه تكرار بلا فائدة فان قيل بل له فائدة وهى التنصيص والتأكيد كعطف الصلاة الوسطى على الصلوات قلنا يعارضها فائدة الابتداء الذى هو الاصل أعنى التأسيس ثم تقدم على فائدة التكرار كما قال (وفائدة الابتداء أولى من النصوصية بعد التناول ظاهرا) اذ الافادة خير من الاعادة ولا يقال الافادة بطريق النصوصية دون الظهور تأسيس لا تأكيد لانا نقول ليس هذا الا تقوية لمدلول الاول تدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التأكيد (وسببه) أى وللاكثر أيضا سبب نزول هذه الآية (وهو قول أم سلمة يارسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال

الله تعالى وههنا أمور أحدها ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجانى وارتضاه هو وأتباعه ومنهم المصنف وفى متابعته إياهم اشكال تقدم فى حد المجاز ومستنده ان المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز فى التركيب وحصره فى الافراد الثانى ان التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب اذ لو قلت هلك الاسد وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا فانه مجاز واقع فى المركب لا فى النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أى كتابه أو أمره فانه مجاز واقع فى مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز فى غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه الاشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهى واردة على المفرد لخروجها منه الثالث التمثيل بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له فى اعتقاده الرابع المجاز فى التركيب عقلى لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل لحكم عقلى لا للفظة لغوية هكذا قاله فى المحصول وهو بناء على ان المركبات غير موضوعة (قوله ومنعه ابن داود) يعنى ان أبا بكر بن داود الاصفهانى الظاهرى منع من دخول المجاز فى القرآن والحديث دليلنا قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة

بن له شعور واذا جاز ذلك فى القرآن جاز فى الحديث لانه أولى ولانه لا قائل بالفرق والخلاف فى الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول انه لا يعرف فى غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود بوجهين أحدهما ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد تستأتى وهذا الدليل يؤدى الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفراينى وجماعة الثانى لو تكلم البارى تعالى بالمجاز لقيل له متجوز وهو لا يقال له اتفاقا وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه الا بالاذن ولا اذن سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضى أبى بكر لكن شرطه ان لا يوهم نقصا وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطى ما لا ينبغى لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى قال (الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية القابلية مثل سال الوادى والصورية كتسمية اليد قدرة والفاعلية مثل نزل السحاب والغائية كتسمية العنب خمرا والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت والاولى أولى لدلالتها على التعيين وأولاها الغائية لانها علة فى الذهن ومعلولة فى الخارج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة والمضادة مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها والكلية كالقرآن لبعضه والجزئية كالاسود للزنجى والاول أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر على الخمر فى الدن وتسمية الشئ باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاورة كالراوية للقربة والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شئ واسأل القرية والتعلق كالخلق للمخلوق) أقول يشترط فى استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفى وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أى بأن تستعملها فيه مذهبان حكاهما الآمدى من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحهما

الرجال فأنزلت فى مسند أحمد من طريق أم سلمة ومن طريق أم عمارة وحسنه الترمذى) الا أن ظاهره أن هذا اللفظ فى مسند أحمد من هاتين الطريقين وأن الترمذى حسنه وليس كذلك فان الذى فى مسند أحمد عن أم سلمة قلت للنبى صلى الله عليه وسلم ما لنا لا نذكر فى القرآن كما يذكر الرجال قالت فلم يرعنى منه ذات يوم الا ونداؤه على المنبر أيها الناس قالت وأنا أسرح رأسى فلففت شعرى ثم دنوت من الباب فجعلت سمعى عند الجريد فسمعته يقول ان الله عز وجل يقول ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات هذه الآية بل قال شيخنا الحافظ جاء من طرق عن أم سلمة لم أر فى شئ منها أوله هكذا انتهى ولا ذكر له من طريق أم عمارة فى مسند أحمد نعم هو فى جامع الترمذى من طريقها بلفظ انها أتت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت ما أرى كل شئ الا للرجال وما أرى النساء يذكرن بشئ فنزلت هذه الآية ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية هذا حديث حسن غريب وانما يعرف هذا الحديث من هذا الوجه وقال شيخنا الحافظ رجاله رجال الصحيح لكن اختلف فى وصله وارساله رواه شعبة عن حصين مرسلا وهو أحفظ من سليمان بن كثير يعنى الراوى له عن حصين عن عكرمة مرفوعا وذكر مقاتل ابن حيان فى تفسيره أن أسماء بنت عميس سألت أيضا عن ذلك نحو سؤال أم عمارة وعلى كل حال فلا ضير فان الحاصل انهن نفين ذكرهن مطلقا (فقرر) النبى صلى الله عليه وسلم (النفى) ولو كن داخلات لم يصدق نفيهن ولم يقررهن عليه بل منعهن منه (وهن أيضا من أهل اللسان) نعم أخرج الطبرى باسناد صحيح عن قتادة قال دخل نساء من المؤمنات على نساء النبى صلى الله عليه وسلم فقلن قد ذكركن الله فى القرآن ولم نذكر بشئ أما فينا ما يذكر فأنزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الآية ورواه ابن سعد عنه نحوه فان لم يكن ما تقدم راجحا عليه والا فهو معكر للمطلوب والله تعالى أعلم (قالوا) أى الحنابلة (صح) اطلاقه (للمذكر والمؤنث) كاهبطوا منها جميعا خطابا لآدم وحواء وابليس (كالمذكر فقط والاصل) فى الاطلاق (الحقيقة أجيب يلزم الاشتراك) اللفظى على هذا التقدير (والمجاز خير) منه قال الكرمانى وللخصم أن يمنع انه للرجال وحدهم حقيقة بناء على مذهبه من انه ظاهر فى الكل (واعلم أن من المحققين) وهو ابن الحاجب (من يورد دليلهم) أى الحنابلة (هكذا المعروف) من أهل اللسان (تغليب الذكور) على الاناث عند اجتماعهما باتفاق وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه (ويجيب بكونه اذا مجازا وأنه خير الى آخره وهو) أى ايراد دليلهم هكذا (بعيد) منهم (اذ اعترافهم بالتغليب اعتراف بالمجاز) لانه نوع منه (وعلى كل تقدير) من ايراد دليلهم على ما ذكرنا ومن ايراده على ما قاله هذا المحقق (فالانفصال) عن دليلهم (بكون المجاز خيرا انما هو فى اللفظى ويمكن ادعاؤهم المعنوى أى هو) أى جمع المذكر (للاحد الدائر فى عقلاء المذكرين منفردين أو مع الاناث فلا يتم) الانفصال المذكور لان المعنوى خير من المجاز (ويدل عليه) أى على ان الصيغة للمشترك المعنوى (شمول الاحكام المعلقة بالصيغة) لهن أيضا كوجوب الصلاة والزكاة والصيام الثابت بقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام (فان قيل) شمولها لهن (بخارج) كالحديث الحسن الذى أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه وغيرهم انما النساء شقائق الرجال والاجماع (منع)

كون شمولها لهن بخارج اذلا معين لذلك (فان استدل بعدم دخولهن فى الجهاد والجمعة وغيرهما) كحل الاستمتاع بملك اليمين فى نحو قوله تعالى وجاهدوا فى الله حق جهاده فاسعوا الى ذكر الله والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم (لعدمه) أى دخولهن فى أحكام أخر حتى انه يحتاج ثبوت وجوب الصلاة والزكاة والصيام ونحوها فى حقهن الى دليل غير الصيغ المذكورة (فقد يقال بل ذلك) أى عدم دخولهن فيما لم يدخلن فيه من أحكام الصيغ المذكورة (بخارج) عنها (وهو) أى عدم دخولهن فيما لم يدخلن فيه من ذلك بخارج (أولى من دخولهن) فيما دخلن فيه من ذلك (به) أى بخارج (لانه) أى عدم دخولهن المذكور (أقل) من دخولهن المذكور (واسناد الاقل الى الخارج أولى) من اسناد الاكثر اليه لما فيه من تقليل خلاف الظاهر (خصوصا بعد ترجح المعنوى) على اللفظى والمجاز ثم الخارج المخرج لهن من الجهاد والجمعة وحل الاستمتاع بملك اليمين الاجماع وقول النبى صلى الله عليه وسلم الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة الأربعة مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض رواه أبو داود وقال النووى على شرط الشيخين وما فى صحيح البخارى عن عائشة استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجهاد فقال جهادكن الحج وما روى ابن ماجه باسناد على شرط الصحيح عنها قلت يارسول الله هل على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة الى غير ذلك (ولا حاجة بعد ذلك) أى كونه جمع الواحد المعنوى (الى الاستدلال) لدخولهن حقيقة (بالايصاء لنساء ورجال) بشئ (ثم قوله أوصيت لهم) بكذا حيث يدخل النساء فى لهم ثم يدفع بان تقدم الجمعين الخاصين قرينة ارادة الكل مجازا كما ذكر ابن الحاجب للاستغناء عنه بما ذكرنا من المعنوى مع أنه أقوى (وحينئذ) أى وحين ترجح قول الحنابلة (فقولها) أى أم سلمة نقلا عنهن بناء على اللفظ الذى ذكره المصنف ما معناه (ما نرى الله ذكرهن) فانه المفهوم من قولهن ما ذكر الا الرجال (أى) ماذكرهن (باستقلال) وقولها نفسها على ماذكرنا ما نالا نذكر أى مستقلات وقول أم عمارة وما أرى النساء يذكرن بشئ أى مستقلات جمعا بين الادلة (ولا يخفى عدم تحقق الخلاف فى نحو زيدون) لانه موضوع بحسب المادة للذكور خاصة وهذا ما تقدم الوعد بالتنبيه عليه (الا بفرض امرأة مسماة بزيد) فانه حينئذ يتحقق لعدم اختصاصه بحسب المادة بالذكور (وأما أسماء الاجناس كمسلمون فقد يستدل به) للاكثر (للاتفاق على أنه جمع المذكر والجمع لتضعيف الواحد وهو مسلم) ومسلم غير مسلمة (ولهم) أى الحنابلة (دفعه) أى هذا الاستدلال (بان الجمع للتضعيف) للواحد (لكن الكلام فى كونه) أى الواحد المضعف (الواحد المذكر ليس غير) أو والمؤنث أيضا (وتسميته) أى هذا الجمع (بجمع المذكر اصطلاح) لاهل العربية لا للعرب فلا تقوم به الحجة (فان قيل) لو كان مسلمون جمعا لمسلمة أيضا لزم أن لا يصح فيه الواحد فلم يكن جمع تصحيح ثم يقال استبعادا (فأين تذهب التاء فى مسلمة التى هى من آحاده قيل مذهبها فى صواحب أو طلحون على رأى أئمة الكوفة) وابن كيسان الا أنه فتح اللام فى طلحون قياسا على أرضون وان منعه البصريون وقالوا انما يجمع على طلحات كما هو المسموع والحرف ان الخلو من تاء التأنيث المغايرة لما فى عدة وثبة علمين شرط لهذا الجمع فقال

عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لان أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام واتباعه أنه يشترط لان الاسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم ان يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لا فى جزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لابد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسبب الى المسبب والى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال فى المحصول والذى يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه إما متداخل أو مذكور فى غير هذا الموضع * أحدها علاقة السببية وهو اطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول ثم ان السبب على أربعة أقسام قابلى ويعبر عنه بالمادى وصورى وفاعلى وغائى وكل موجود لابد له من هذه الاربعة كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه وانما سميت الثلاثة الاولى أسبابا لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث فى الاذهان ومعلولة العلل الثلاث فى الاعيان أى فى الخارج مثال تسمية الشئ باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لان الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشئ كما تقدم فى الخشب مع السرير وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى

البصريون

ومثال تسمية الشئ باسم سببه الصوري اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أي قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشئ وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوي على الاشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية

البصريون نعم وقال الكوفيون لا ثم قد عرفت من هذا أن القول بانها ذهبت مذهبها في طلحون أولى لان كلا منهما جمع تصحيح بخلاف صواحب (والوجه ان الاستدلال بتسمية جمع المذكر من كل أئمة اللغة استدلال باجماعهم) على ذلك فتقوم به الحجة (والا فلو اجمع المختلط) لانه في الحقيقة كذلك (والاصل عدم التغليب في التسمية بل) كان (يجب) أن يقولوا جمع المختلط (دفعا لموهم حيث قالوه) أي جمع المذكر (كان) هذا الجمع (ظاهرا في الخصوص) بالذكور (ويدفع) هذا بأنه (لما لزمه) أي لفظ جمع المذكر (الذكور حيث كان) جمع الذكور (للاعم منهم) أي من الذكور (منفردين أو مختلطين كان نسبته) أي جمع المذكر (اليهم) أي الذكور (أولى من المختلط اذ لا يلزمه) أي الاختلاط هذا الجمع (وحينئذ) أي وحين كان الامر على هذا (ترجح الحنابلة وهو قول الحنفية) أيضا وفي البديع وأكثر أصحابنا والحنابلة يدخلن تبعا (وعليه) أي القول بتناول جمع المذكر الاناث (فرع أمنوني على بني تدخل بناته) ثم ذكر المصنف على قول الحنابلة مرجحا لقول الاكثر فقال (والاظهر خصوصه) أي جمع المذكر بالذكور (لتبادر خصوصهم عند الاطلاق) من غير قرينة والتبادر عنده بدونها من أمارات الحقيقة (ودخول البنات) في الأمان على البنين (للاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح ارادته) أي الأمان عليهن من الأمان عليهم تبعا حقنا للدم أو بعموم المجاز في البنين بالاولاد * (مسئلة هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه فالحكم عليه) أي المشترك (يتعلق بكل منها) أي مفاهيمه (لا المجموع) منها من حيث هو مجموع بحيث لا يفيد أن كلا من معانيه مناط الحكم والفرق بينهما ما هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي فمن ذلك أن الافرادي جزء من المجموعي ومن ثمة يصح كل واحد يشبعه رغيف بالمعنى الافرادي دون المجموعي ولا يصح كل واحد يحمل هذا الحجر العظيم بالمعنى الافرادي دون المجموعي فانه لا نزاع في عدم جوازه حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة ولا في صحة ارادة كل من معانيه على سبيل البدل بان يطلق تارة و يراد معنى من معانيه ويطلق تارة و يراد معنى غير ذلك ولا في كونه حقيقة ولا في صحة أن يراد به أحد معانيه من غير تعيين وهو ما لا يتجاوزها وانما الشأن في كونه حقيقة أو مجازا فقال صاحب المفتاح حقيقة وقال آخرون مجاز (فعن الشافعي نعم) أي يجوز حقيقة نقله امام الحرمين والغزالي والآمدي (والحنفية لا) يجوز حقيقة (ولا مجازا) ووافقهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وأبو هاشم وغيرهم (فقيل) عدم الجواز (لغة كالغزالي) وأبي الحسين وفخر الدين الرازي لا عقلا (وقيل) عدم الجواز (عقلا) وهو مختار صدر الشريعة (الآمدي يصح مجازا) وهذا مخالف لما في شرح المنهاج للاسنوي وتوقف الآمدي فلم يختر شيأ اه نعم ذهب الى هذا امام الحرمين واختاره ابن الحاجب (وقيل) يصح (في النفي فقط حقيقة وعليه) أي هذا القول (فرع في وصايا الهداية) فقال في مسئلة من أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان أحدهما مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفي فلا تنافي فيه (وفي المبسوط حلف لا أكلم مولاك وله أعلون وأسفلون

اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب ومثال تسمية الشئ باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلي في المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعا للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار الى قول الشاعر

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضا وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشئ باسم سببه الغائي قوله تعالى اني أراني أعصر خمرا أي عنبا فأطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم * النوع الثاني علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت واذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهي اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهي اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى أولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس او غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب

ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل أربع فاذا تعارضت فأولاها العلة الغائية لاجتماع علامتى السببية والمسببية فيها لانها علة
فى الذهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعى الى عصير العنب ومعلولة فى الخارج لانها لا توجد الا آخرا كما قدمناه * النوع الثالث المشابهة
وهى تسمية الشئ باسم ما يشابهه اما فى الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو فى الصورة كاطلاقه
على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه فى المعنى أو الصورة استعرنا
له اسمه فكسوناه اياه ومنهم
من قال كل مجاز مستعار
حكاه القرافى * الرابع
المضادة وهى تسمية الشئ
باسم ضده كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها
فأطلق على الجزاء سيئة
مع أن الجزاء حسن ويمكن
أن يكون من مجاز المشابهة
كما قاله فى المحصول لان
المماثلة شرط ويمكن أن
يكون أيضا حقيقة لانه
يسوء الجانى فالاولى التمثيل
بالمفازة للبرية المهلكة
* الخامس الكلية وهو
اطلاق اسم الكل على
الجزء كاطلاق القرآن على
بعضه ومثله الامام وأتباعه
باطلاق العام على الخاص
وفيه نظر فان العموم من
باب الكلية لا من باب الكل
والفرد منه من باب
الجزئية لا من باب الجزء كما
تقدم إيضاحه فى تقسيم
الدلالة لا جرم أن المصنف
مثل بالقرآن وفيه نظر
أيضا فان فيه نزاعا تقدم
فى الكلام على الحقيقة
الشرعية فالاولى التمثيل
بقوله تعالى يجعلون
أصابعهم فى آذانهم أى
أناملهم * السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على
الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى
فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله وأيضا فالمفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا فحمل المشتق على
الشئ أعم من كونه ثابتا لكله أو بعضه بدليل الاعرج لمكسور احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة

الوقف

أيهم كلم حنث لان المشترك فى النفى يعم وهو المختار) عند المصنف (والقاضى والمعتزلة) على ما فى
مختصر ابن الحاجب وفى البديع و بعض المعتزلة (يصح حقيقة) وعليه ظاهر ما فى الاختيار فى مسئلة
الوصية المذكورة وعن أبى حنيفة وأبى يوسف انها جائزة وتكون للفريقين لان الاسم ينتظمهما وما فى
شرح مختصر ابن الحاجب للسبكى وقف على مواليه وله موال من أعلى وموال من أسفل الصحيح أنه يقسم
بينهم (فان) كانت صحة الاطلاق حقيقة (للعموم) أى لعمومه فى مفاهيمه وهو ظاهر ذكر البديع
اياهم مع الشافعى (فكقول الشافعى) بل هو هو فيكون العام على قولهم قسمين متفق الحقيقة وهو عموم
غير المشترك ومختلف الحقيقة وهو عموم المشترك (أو للاشتراك فى كلها) أى مفاهيمه (وكل منها) أى
مفاهيمه أى اوضعه لمجموعها ولكل منها أيضا وعلى هذا مشى الشيخ تاج الدين السبكى (أو ليس) المشترك
(كذلك) أى مشتركا فى الكل وكل من المفاهيم بل موضوع لكل منها لا غير لا للمجموع من حيث هو
مجموع لعدم النزاع فى عدم جوازه حقيقة كما تقدم وحينئذ فلا يتم قوله (فباين له) أى لقول الشافعى
لان هذا عين الاول فانما يتم فيما قبله لانه على هذا مجمل عند القاضى ومن وافقه ظاهر فى الجميع عند
الشافعى (فليس مذهب الشافعى أخص منه) أى من قول القاضى (كما قيل) قاله المحقق التفتازانى
(ولانه) أى المشترك (حقيقة) فى كل من معانيه (يتوقف السامع فى المراد بها) أى بحقيقته بالنسبة
الى معانيه (الى القرينة) المعينة له لاجماله فى معانيه (ومذهبه) أى الشافعى (لا يتوقف) السامع
فى المراد بها الى القرينة لظهوره فى معانيه (والمذهب هو المجموع) من كونه حقيقة يتوقف السامع
فى المراد بها الى القرينة ان كان هو مذهب القاضى أو من كونه حقيقة لا يتوقف السامع فى المراد بها
الى القرينة ان كان هو مذهب الشافعى (لا مجرد كونه حقيقة ووجود مشترك بينهما) أى بين قولى
الشافعى والقاضى (هو صحة اطلاقه عليهما لا يوجب الأخصية) لاحدهما بالنسبة الى الآخر (ككل
متباينين تحت جنس) كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان (وعن الشافعى يعم احتياطا)
نقله فخر الدين الرازى (وهو أوجه النقلين عنه) أى الشافعى (للاتفاق على أنه) أى عموم المشترك
(حقيقة فى أحدهما) أى أحد معنييه فصاعدا (فظهوره) أى عمومه (فى الكل) أى كل من معانيه
على سبيل الاستغراق الافرادى لها (فرع كونه) أى عمومه (حقيقة فيه) أى فى الكل (أيضا
وهو) أى كون عمومه حقيقة فى الكل (بوضعه) أى اللفظ (له) أى الكل (أيضا فلزم) كون الكل
مدلولا للمشترك (مفهوما آخر) له أيضا فاذا هو مجمل الا أنه كما قال (فتعميمه) أى المشترك (استعمال فى
أحد مفاهيمه) وهو الكل (لان فيه) أى استعماله فى هذا (الاحتياط) لما فيه من الخروج عن العهدة
بيقين لان فى عدم الحمل على واحد منها أصلا تعطيله وفى الحمل على واحد منها ترجيحا بلا مرجح (جعله)
أى الشافعى الاحتياط (كالقرينة) لكون الكل هو المراد فقال به قال السبكى ونقل عن القاضى
أيضا وتظهر فائدة التردد فى كونه مجملا أو عاما فيما اذا وقف على مواليه وليس له موال الا من أعلى أو من
أسفل قال الرافعى فالوقف عليه قال والده هذا ان جعلناه مجملا فان انحصار الامر فى احدى الجهتين
يكون قرينة وأما ان قلنا انه عام أو كالعام فاذا احدث له بعد ذلك موال من الجهة الاخرى يدخلون فى

والاول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس * السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشئ المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الخمر وهو فى الدن بالمسكر فان الخمر فى تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية امكان الشئ باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشئ باسم ما يؤل اليه * الثامن تسمية الشئ باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط فى كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم فى الاشتقاق * التاسع المجاورة وهو تسمية الشئ باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل أو البغل أو الحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهرى وأطلق على القربة لمجاورتها له * العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شئ فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شئ اذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شئ لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتجيب عما قالوه بوجهين أحدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد فى الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو بانتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك فى الآية الثانى ان المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضا وحينئذ فيلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لانه يلزم من نفى اللازم نفى الملزوم فان قيل فيلزم انتفاء ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفى مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى أو نقول خص بالعقل * الحادى عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسأل القرية أى أهل القرية فان القرية هى الابنية المجتمعة وهى لا تسئل وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز فى

الوقف كالوقف على أولاده وأولاد أولاده ثم حدث آخر يشاركهم اهـ (والجمع كالواحد عند الاكثر) أى وجمع المشترك باعتبار معانيه كالعيون للباصرة والجارية وغيرهما من معانى العين كالمفرد المشترك فى جواز اطلاقه على معانيه دفعة وعدمه عند الاكثرين فمن أجاز فى المفرد ذلك أجاز جمعه باعتبارها كذلك ومن منع فى المفرد ذلك منع جمعه باعتبارها كذلك ومن فصل ثمة فصل هنا لان جمع الاسم جمع ما اقتضاه فان كان الاسم متناولا لمعانيه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى أحد معانيه فكذا جمعه (وأجازه) أى جمعه باعتبار معانيه (آخرون مع منعه) أى اطلاقه على معانيه دفعة (فى المفرد لانه) أى الجمع (فى قوة المتعدد بالعطف) فكأنه استعمل كل مفرد فى معنى وقد يجاب بالمنع أولا وبأنه بعد تسليم انه تعديد الافراد لكن لا مطلقا بل تعديد أفراد نوع واحد بشهادة الاستقراء ثانيا ومن هذا يخرج الجواب عن جوازه قياسا على العلم ومنهم من أجاب عن هذا بلزوم اللبس على تقديره دون العلم والتثنية ملحقة بالجمع ثم للنحويين فيهما مذهبان الجواز وعليه ابن الانبارى وصححه ابن مالك وعليه قول الشاعر

عينان احداهما عارت وثانية * غارت فدمعى على العينين مسكوب

فالمراد بهما الجارحة وهى التى عارت بالمهملة وعين الماء وهى التى غارت بالمعجمة وما فى سنن أبى داود وصحيح ابن حبان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايدى ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى التى تليها ويد السائل السفلى والمنع قال أبو حيان وهو المشهور (وشرط تعميمه) أى المشترك فى مفاهيمه (مطلقا) أى سواء كان مفردا أو مثنى أو مجموعا (امكان الجمع) بينهما فلا تعم صيغة افعل على انها حقيقة فى كل من الايجاب والتهديد فيهما لان الايجاب يقتضى الفعل والتهديد يقتضى الترك (والاتفاق على منعه) أى التعميم (فى المجموع) من حيث هو مجموع وأشار الى ما أسلفنا من الفرق بينه وبين محل النزاع بقوله (فلا يتعلق الحكم الا به) أى بالمجموع على تقدير جريانه فيه (على خلاف العام) فان الحكم يتعلق فيه بكل من أفراده (و) الاتفاق أيضا (على منع كونه) أى المشترك (فيهما) أى فى مفهوميه (حقيقة) فى أحدهما (ومجازا) فى الآخر (لانه يسبق الى الفهم ارادة أحدهما) أى معنيى المشترك على تقدير كونه مشتركا فى معنيين على البدل (حتى تبادر طلب المعين) لاحدهما (وهو) أى طلب المعين (موجب الحكم بأن شرط استعماله) أى المشترك (لغة كونه فى أحدهما) أى معنييه (فانتفى ظهوره) أى المشترك (فى الكل) أى معنييه معا (ومنع سبق ذلك) أى ارادة أحدهما لا بخصوصه كما يشير اليه كلام المحقق التفتازانى (مكابرة تضمحل بالعرض) على أهل عرف الاستعمال فيسئلون أى شئ يفهمون اذا أطلق لفظ عين هل يفهمون ارادة الباصرة والجارية وكذا وكذا أو يفهمون ان المتكلم أراد أحدها ويتوقفون فى تعيينه الى أن يدل عليه دليل (والزام كونه) أى المشترك (مشتركا معنويا) لا لفظيا على تقدير سبق أحدهما لا بعينه كما يشير اليه كلام المحقق التفتازانى أيضا (ممنوع فانه) أى المشترك اللفظى (ما) أى اللفظ الذى (تعددت أوضاعه للمفاهيم) وهذا كذلك بخلاف المعنوى (وشرط كون استعماله) أى المشترك (فى الاثبات فى بعضها) أى بحيث يستعمل فى الاثبات فى بعض المفاهيم

الافراد هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادى و يظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضا لان الزائد لم يستعمل فى شئ البتة ومقتضى كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الافراد * الثانى عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الآخر مجازا فيدخل فيه ستة أقسام أحدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ماء دافق أى مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أى مكتوم الثانى عكسه كقوله تعالى حجابا مستورا أى ساترا وقوله تعالى انه كان وعده مأتيا أى آتيا على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل أى صائم وعادل الرابع عكسه كقولهم قم قائما واسكت ساكتا أى قياما وسكوتا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى بأيكم المفتون أى الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى هذا خلق الله أى مخلوق الله وقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه أى من معلوماته ولك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها مما ذكر فى هذا الفصل من الاقسام والتفاريع قال (الرابعة المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الافادة والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول والعلم لانه لم ينقل لعلاقة) أقول دخول المجاز فى الكلام قد يكون

من

بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور أحدها الحرف لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيده الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيدا وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان تعليل الالتقاط بصيرورته

(كالمعنوى للافراد فلزم فيهما) أى المعنوى واللفظى (تبادر الاحد والتوقف الى المعين فاشتركا) أى المعنوى واللفظى (فى لازم) هو التبادر والتوقف المذكوران (مع تباين الحقيقتين) أى حقيقتيهما فلا يستدل بهذا اللازم على أحدهما بعينه لان الاعم لا يدل على الاخص بخصوصه (وأيضا اتفاق المانعين لوجوده) أى المشترك (على تعليله) أى المنع لوجوده (بأنه) أى المشترك (مخل بالفهم والمجيبين على أن الاجمال مما يقصد اتفاق الكل على نفى ظهوره) أى المشترك (فى الكل) أى فى معنييه فصاعدا (وأيضا لو عم) المشترك فى معنييه فصاعدا (كان مجازا) فى أحدهما (لانه حينئذ) أى حين يكون المراد أحدهما (عام مخصوص لا يقال ذلك) أى انما يكون مجازا فى أحدهما اذا عم فيهما (لو لم يكن موضوعا له) أى لاحدهما أيضا (لانه حينئذ) أى حين يكون موضوعا لاحدهما (مشترك بين الكل والبعض) لوضعه للكل ولكل واحد (فيلزم التوقف فى المراد منهما) أى من الكل والبعض (الى القرينة) المعينة لما هو المراد منهما (فلا يكون) المشترك (ظاهرا فى الكل) كما عن الشافعى (فلو عم) المشترك (فلغيره) أى فلغير كونه موضوعا للعموم (كما نقل عن الشافعى انه) أى عمومه (احتياط للعلم) أى ليقع العلم (بفعل المراد) أى مراد المتكلم بالمشترك (قلنا لا يتوصل اليه) أى الى أنه عام فى الكل للاحتياط (الا بالعلم بشرع ما علم أنه لم يشرع) اذ المشروع انه لواحد لا للكل (وهو) أى شرع ما علم أنه لم يشرع (حرام والتوقف الى ظهور المراد الاجمالى واجب) فبطل كونه عاما فى معنييه فصاعدا حقيقة (وأما بطلانه) أى عمومه فى معانيه (مجازا فلعدم العلاقة) بينه وبين أحد معانيه الذى هو المعنى الحقيقى له والمجاز لا يتصور بدون علاقة بينه وبين المعنى الحقيقى فان قيل لا نسلم عدمها لم لا يجوز أن يستعمل فى الجميع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل أجيب بأنه لا يجوز (والجزء فى الكل مشروط بالتركب الحقيقى وكونه اذا انتفى الجزء انتفى الاسم عن الكل عرفا كالرقبة على الكل) أى كاطلاق الرقبة على الانسان (بخلاف الظفر) أى اطلاقه أو الاصبع على الانسان فانه لا ينتفى الانسان عرفا بانتفاء الظفر أو الاصبع (ونحو الارض لمجموع السموات والارض) أى وبخلاف اطلاقها عليه فانه لا قائل بصحته لعدم التركب الحقيقى (على أنه) أى تعميم المشترك فى معانيه (ليس منه) أى من اطلاق البعض على الكل (لانه) أى المشترك (لم يوضع لمجموعها) أى المفاهيم (ليكون كل مفهوم جزء ما وضع) المشترك (له خصوصا على قول المجاز) أى انه يعم فى مفاهيمه مجازا لانتفاء الوضع الحقيقى فى المجاز (وأما صحته) أى عمومه حقيقة (فى النفى) كما هو المختار (فان المنفى ما يسمى باللفظ) فيتناول سائر مسمياته لكن الفاضل الابهرى ذكر أنه لا كلام فى صحة هذا ومجازيته كما يؤول العلم بما يسمى به وهو الاشبه فيما يظهر (المصحح وضع حقيقية وضع لكل) من المفاهيم (فاذا قصد الكل) أى جميعها به (كان) مستعملا له (فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة) انما يثبت للفظ (بالاستعمال لا بالوضع فاذا شرط فى الاستعمال عدم الجمع) بين مفاهيمه فى الارادة منه دفعة لغة (امتنع) استعماله فى الجميع (لغة ولو استعمل) فى الجميع (كان خطأ فضلا عن كونه حقيقة) فيه وحينئذ (فيمتنع وجوده) أى استعماله فى الجميع (فى لسان الشرع واللغة ودليل الاشتراط) المذكور (ما قدمنا) من تبادر الاحد

من معانيه لكن على هذا بالنسبة الى المفرد ماسيأتى مع جوابه والى التثنية والجمع ماقدمنا من الشعر والحديث (قالوا) أى المجوزون فى دفع الامتناع (وقع) استعماله كذلك فى القرآن العظيم قال تعالى (ان الله وملائكته يصلون ألم تر أن الله يسجد له الآية وهى) أى الصلاة (من الله الرحمة ومن غيره الدعاء فهو) أى لفظ يصلون (مشترك) وقد استعمل بكل من معنييه فى هذه الآية (والسجود فى العقلاء بوضع الجبهة) على الارض (ومن غيرهم) هو (الخضوع) فهو اذا مشترك استعمل بكل من معنييه فى هذه الآية أيضا (قلنا اذا لزم كونه) أى اللفظ (حقيقة فى معنيين وأمكن جعله) أى اللفظ (لمشترك بينهما) أى المعنيين (لزم) كونه كذلك لامشتركا لفظيا لان التواطؤ خير من الاشتراك اللفظى وهنا كذلك (فالسجود) أى معناه (المشترك) بين سجود العقلاء وغيرهم هو (الخضوع الشامل) للاختيارى والقهرى (قولا وفعلا) وهو انقياد المخلوق لامر الله وتصرفه فيه (فهو) أى الخضوع (متواطئ فيسجد له يخضع له من فى السموات والارض وهو) أى الخضوع (لجنسيته يختلف صورة ففى العقلاء بالوضع وفى غيرهم بغيره) أى وضع الجبهة على الارض مما يفيد معنى الخضوع (فاندفع الاعتراض بأنه اذا أريد القهرى شمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس أو الاختيارى لم يتأت فى غيرهم) أى غير العقلاء (وكذا الصلاة موضوعة للاعتناء) بالمصلى عليه (باظهار الشرف) ورفع القدر له (ويتحقق) الاعتناء المذكور (منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له تقدم الاشتراك المعنوى على اللفظى أو يجعل) ذلك المعنى المشترك الذى ذكرنا أنه المعنى الكلى الشامل للمعانى المختلفة (مجازا فيه) أى فى كل من السجود والصلاة على التوزيع فالسجود للخضوع مجاز والصلاة لاظهار الاعتناء مجاز (فيعم) المعنى المجازى المعنى الحقيقى فيهما وهو وضع الجبهة فى السجود والدعاء فى الصلاة (وأما أهل التفسير فعلى اضمار خبر للاول) فى آية الصلاة أى ان الله يصلى وملائكته يصلون فحذف يصلى لدلالة يصلون عليه كما فى قول القائل

نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والرأى مختلف

وعلى هذا فقد كرر اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم الملفوظ وهذا جائز اتفاقا (وعليه) أى منع تعميم المشترك (تفرع بطلان الوصية لمواليه وهم له من الطرفين) كما قدمنا لانه لما لم يعمهما اللفظ وليس احدهما بأولى من الآخر بقى الموصى له مجهولا فبطلت وقياس ماأسلفناه عن السبكى فى مسئلتهم فى الوقف انها لو كانت فى الوصية أن يكون بينهم كذلك أيضا والله تعالى أعلم (مسئلة المقتضى) بفتح الضاد (مااستدعاه صدق الكلام كرفع الخطأ والنسيان أو) مااستدعاه (حكم) للكلام (لزمه) أى الحكم الكلام (شرعا) فهذان مقتضيان بكسر الضاد وأما المقتضى فيهما فيذكره قريبا (فان توقفا) أى الصدق والحكم المذكوران (على خاص بعينه أوعام لزم) ذلك الخاص أو العام (ومنع عمومه) أى المقتضى بالفتح (هنا) أى فيما اذا توقف على عام (لعدم كونه لفظا) كما ذكره جمع من متأخرى صدر الشريعة (ليس شئ لان المقدر كالملفوظ) فى افادة المعنى (وقد تعين) المقدر بصفة العموم بالدليل المعين له فيكون عاما (وأيضا هو) أى المقدر (ضرورى لفرض التوقف) أى توقف

عدوّ الما كان مجازا كان ادخال لام العلة أيضا مجازا وهذا فى الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم الى مالا ينبغى ضمه اليه هكذا قاله فى المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد وجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسدا يرمى بالنشاب وأيضا فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضا لكنه سيأتى فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها * الثانى الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لان كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لاحقيقة * الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا أو منقولا لغير علاقة فلا اشكال فى كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لايستقيم بل الصواب ماقلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا ورد عليه هنا والا ورد عليه فى حد المجاز وأيضا يرد عليه قولهم هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها اعلام دخلها التجوز الا أن يقال الكلام انما هو فى استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لابد من تخصيص الدعوى وأيضا فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك واذا علمت ماذكرناه علمت ان ماعداه يدخل فيه المجاز بالذات قال فى المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفى المستصفى للغزالى أن المجاز قد يدخل فى الاعلام أيضا قال (الخامسة المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولى الحقيقة عند أبى حنيفة والمجاز عند أبى يوسف رضى الله عنهما) أقول الاصل فى الكلام هو الحقيقة حتى اذا تعارض

الكلام صدقا أو صحة شرعية (عليه) أى المقدر (والا) فلو كان غير متوقف عليه صدقا أو صحة شرعية (فغير المفروض ولو كان) توقف الصدق أو الحكم شرعا (على أحد أفراده) أى العام (لا يقدر مايعمها) أى أفراده (بل ان اختلفت أحكامها ولا معين) لاحدها (فمجمل) أى المقدر فيكون حكمه حكم المجمل (أولا) تختلف أحكامها (فالدائر) بينها أى فواحد منها ونسب الى الشافعية انه يقدر مايعمها (لنا) فى أنه لا يقدر مايعمها أنه (اضمار الكل بلا مقتض) فلا يجوز لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها (قالوا) أى المعممون اضمار مايعمها كرفع حكم الخطا والنسيان عموما فى أفراده ليشمل كل حكم لهما حيث لم ترتفع ذاتهما (أقرب) مجاز (الى الحقيقة) كرفع ذات الخطا والنسيان من سائر المجازات اليهما لان فى رفع أحكامها رفعها والمجاز الاقرب الى الحقيقة أولى من غيره (قلنا اذا لم ينفه) أى المجاز الاقرب كنفى عموم أحكام الخطا والنسيان (الدليل) ولكن هنا نفاه وهو اضمار الكل بلا مقتض (وكون الموجب للاضمار فى البعض) مبتدأ خبره (ينفى الكل لما قلنا) من كونه بلا مقتض أيضا (فنى الحديث أريد حكمهما) أى الخطا والنسيان (ومطلقه) أى حكمهما (يعم حكمى الدارين) الدنيا والآخرة (ولا تلازم) بين الحكمين (اذ ينتفى الاثم) وهو حكم الآخرة (ويلزم الضمان) وهو حكم الدنيا كما فى اتلاف مال محترم مملوك للغير خطأ (فلولا الاجماع على أن الاخروى مراد توقف) عن العمل به لاجماله فيهما (واذ أجمع) على أن الأخروى مراد (انتفى الآخر) وهو الدنيوى (ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطئه) مطلقا عند أصحابنا ولغيرهم تفاصيل تعرف فى فروعهم (والصوم بالثانى) أى بالفساد خطأ كسبق الماء الى بطنه فى المضمضة (لا الاول) أى بفعل المفسد من أكل وشرب نسيانا (بالنص) وهو ما فى الصحيحين وغيرهما عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه الى غير ذلك (ولو صح قياسه) أى الخطا (عليه) أى النسيان فى عدم افساد الصوم بجامع عدم القصد الى الجناية كما هو القول الاصح للشافعى اذا لم يبالغ فى المضمضة والاستنشاق وقول أحمد اذا لم يسرف فيهما خلافا لاصحابنا ومالك بل وأكثر الفقهاء على ما قال الماوردى (فدليل آخر) لا من حديث رفع الخطا وانما قال لو صح للنظر فى صحته فقد يدفع بأنه قياس مع الفارق المؤثر لانه قل ما يحصل الفساد بالاكل والشرب مع التذكر وعدم قصد الجناية كما فى حالة الخطا بخلاف حصوله بهما مع عدم التذكر وقيام مطالبة الطبع بالمفطرات فلا يلزم من كونه عذرا فيما يكثر وجوده مثله فيما لم يكثر الى غير ذلك (وأما الصلاة) أى قياسها (على الصوم فى عدم الفساد بفعل المفسد نسيانا فبعيد لان عذره) أى المكلف (ولا مذكر) له كما فى الصوم (لا يستلزمه) أى عذره (معه) أى المذكر كما فى الصلاة لانتفاء التقصير منه فى الاول دون الثانى (ولذا) أى ولانه لا يلزم من ثبوت العذر عند عدم المذكر ثبوته مع المذكر (وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا) لوجود المذكر له وهو التلبس بهيئة الاحرام (وفى الثانى) أى أعتق عبدك عنى بالف (لزم لتركيب شرعا حكم) هو (صحة العتق) عن الآمر (وسقوط الكفارة) عنه ان نوى عتقه عنها فيقتضى سبق وجود الملك للآمر فى العبد لان اعتاقه عنه لا يصح بدون الملك بالنص والملك يقتضى

المعنى الحقيق والمجازى فالحقيق أولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا إما الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران * أحدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شئ الى شئ لعلاقة بينهما وذلك يستدعى أمورا ثلاثة الوضع الاول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى فيها أمر واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف على شئ واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشئ مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما * الثانى ان المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد يخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقى مع ان المراد هو المجازى الثانى ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه فى المحصول كما سأذكره فى أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا للوقوع فى الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم (قوله فان غلب) أى هذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونها حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالبا كذا نقله القرافى فى شرح التنقيح وهو متفق لان الظهور هو المكلف به وفى المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا بالنية لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الامام فى المعالم سببا

ومثله القرافى فقال الطلاق حقيقة فى اللغة فى ازالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختصر فى العرف بازالة قيد النكاح فلا يحمل [illegible] ذ قال [illegible] أنت طالق لا تعتق [illegible] فلزم ان لا يصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بنية [illegible] وانه [illegible] الى نية لانا ان حملناه على المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على

الحقيقة المرجوحة وهو ازالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج الى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وههنا أمور مهمة أحدها انه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافي أيضا فقالوا المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحا

سببا وهو هنا البيع بقرينة قوله عني بألف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام كما أشار اليه بقوله (ويقتضي) هذا الحكم (سبق تقدير اشتريت عبدك بألف في المتقدم) أي في قول الآمر أعتق عبدك عني بألف على هذا (وبعته في المتأخر) أي وتقدير سبق بعته في قول المأمور أعتقته عنك على هذا وهذا أولى من تقديرهم مع الاول بعنيه بل القياس أن لا يكتفى في المطلوب كما أشار اليه بقوله (أما بعنيه فتوكيل للبائع فقط لا يجزئ) في انعقاد البيع وان استلزم قول المأمور أعتقته سبق بعته لانه شطر العقد فلا يتم به وحده كما صرحوا به اذا كان أصرح من الأثر كنا القياس لما أشار اليه بقوله (ولا أنه ضمني) اذ كم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فلا ضير في ثبوته بلا قبول وان كان ركنا لانه مما يقبل السقوط كما في بيع التعاطي واذا صح بيعا مجرد قطع ثوب جوابا لقول مالكه بعتكه بكذا فاقطعه فلا يبعد صحة هذا بدون ذكر القبول على انه لم يشترط في هذا البيع ما هو شرط في البيع القصدي من كون المبيع مقدور التسليم حتى صح هذا في الآبق فيعتق عن الآمر ولم يثبت له بعض لوازمه من خيار الرؤية والعيب وانما يثبت بشروط المقتضي وهو الاعتاق فيعتبر في الآمر أهليته للاعتاق حتى لو كان ممن لا يملك الاعتاق لا يثبت البيع به ولا يقال يشكل كون المقتضي لا عموم له بوقوع الثلاث بطلقي نفسك اذا طلقت نفسها ثلاثا ونواها الزوج لانه بناء على أن المعنى طلقي نفسك طلاقا وهو جنس فيجوز أن يعم بأن يراد به الثلاث مع انه ثابت مقتضى لانا نقول (وليس من المقتضى) بالفتح ما اقتضاه (طلقي) نفسك من المصدر (لان الجنس) الذي هو طلاق (مذكور لغة اذ هو) أي طلقي (أوجدي طلاقا) لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده لا فرق بينهما الا من حيث الايجاز والتطويل وهذا أحسن من قولهم ان معناه افعلي فعل الطلاق فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء (فصحت نية العموم) فيه كما لو كان مصرحا به لانه بمنزلته وحمله على الاقل كسائر أسماء الاجناس (ونقض) هذا (بطالق) فان اسم الفاعل يتضمن المصدر كالفعل فينبغي ان تصح نية الثلاث فيه لكن الحنفية لم يصححوه حتى لو نوى الثلاث لم يقع الا واحدة (وأجيب بأنه) أي المصدر (المذكور) لغة لا اقتضاء في أنت طالق (طلاق هو وصفها) أي المطلقة لانها هي الموصوفة بطالق في أنت طالق (وتعدده) أي وصفها به (بتعدد فعله) يعني المطلق أي (تطليقه) لان وصفها به أثر تطليقه (وثبوته) أي تطليقه (مقتضى حكم شرعي هو الوقوع تصديقا له) أي ثبت ضرورة أن اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها سابقا ليكون صادقا في وصفه اياها به فيكون ثابتا اقتضاء (فلا يقبل العموم ويدفع) هذا كما أشار اليه في التلويح (بأنه) أي أنت طالق (انشاء شرعا يقع به) الطلاق (ولا مقدر أصلا لانه) أي التقدير المذكور (فرع الخبرية المحضة) التي يثبت التقدير باعتبارها (ولا تصح فيه) أي في أنت طالق (الجهتان) الانشائية والخبرية معا كما قيل إخبار من وجه انشاء من وجه (لتنافي لازمي الخبر والانشاء) أي احتمال الصدق والكذب الذي هو لازم الخبر وعدم احتمالهما الذي هو لازم الانشاء (والثابت له) أي لأنت طالق انما هو (لازم الانشاء) وهو عدم احتمال الصدق والكذب فهو انشاء من كل وجه (وقد

لا يفهم الا بقرينة كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني ان يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضا نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لانه اجمال عارض فلا يتعين الا بقرينة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوي الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لانه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وان كان هو الحقيقة لانها قد أميتت الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لا شربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي وورد اللفظ

من غير الشرع وغير العرف فاما اذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ما وضعه له الامر الثاني ان الحكم بالتساوي الموجب للتوقف
على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة كالراوية فان كان فردا منه فلا فانه اذا قال القائل مثلا ليس في الدار
دابة فليس فيها حمار قطعا الا ان حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفي الحقيقة وهو مطلق ما دب فينتفي
الحمار أيضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي

الاخص فصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم وأما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان لا يتوقفان الامر الثالث ان التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي ولا ذكر للمسئلة في كتب الآمدي ولا في كلام ابن الحاجب قال (السادسة يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو لعظمة معناه كالمجلس أو زيادة بيان كالاسد

يلزم) كونه انشاء ويجاب بعدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الاصل اخبارا ثم نقل الى الانشاء
الشرعي يجب أن يبقى ما عرف انه نقل اليه ومن المعلوم انه انما نقل الى وقوع واحدة فلا يجوز ان يقع
به أكثر منها الا بسمع وهو منتف وهذا معنى قوله (غير أن المتحقق تعيينه برمته) أى أنت طالق بجملته
(انشاء لوقوع واحدة فتعديها) أى الواحدة الى ما فوقها يكون (بلا لفظ) مفيد لذلك وهو لا يقع بهذا
(بخلاف طلقي) فانه لم ينقل الى شئ بل استعمل في معناه اللغوي (لانه طلب لايقاع الطلاق فتصح) نية
الثلاث فيها كما تقدم ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق
بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فان طلاقا منتصب على انه مصدر طالق أشار الى جوابه أولا بقوله (وفي
الثلاث) أى وفي وقوعها بنيتها (بطالق طلاقا رواية) عن أبي حنيفة (بالمنع) أى بمنع وقوعها وانما يقع به
واحدة وان نوى الثلاث فلا اشكال وثانيا بقوله (وعلى التسليم) لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة (هو)
أى وقوعها به (على إرادة التطليق بطلاقا مصدرا لمحذوف) فانه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى
التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق لانى طلقتك طلاقا
ثلاثا لكن قال المصنف (وانما يتم) القول بوقوعها بطلاقا (بالغاء طالق معه) أى مع طلاقا في حق الايقاع
(كما مع العدد) في أنت طالق ثلاثا فان الواقع هو العدد (والا) لو لم يلغ في حقه بل (وقع به) أى بطالق
(واحدة لزم ثنتان بالمصدر وهو) أى وقوع ثنتين بالمصدر (منتف عندهم) أى الحنفية في الحرة
لما عرف من أن معنى التوحد مراعى فيه وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وهذا
يقوى رواية المنع أيضا ويجب كون طالق الطلاق مثله على هذه الرواية وان لم يذكرا الا في المنكر قاله
المصنف رحمه الله تعالى (وفي أنت الطلاق) يصح نية الثلاث (بتأويل وقع عليك) التطليق فيصح
فيه نية الثلاث (وما قيل فيما يمتنع مثله في طالق) بأن يراد أنت ذات وقع عليك التطليق فتصح فيه نية
الثلاث أيضا كما أشار اليه في التلويح (يجاب بعدم امكان التصرف فيه) أى أنت طالق (اذ نقل
للانشائية) أى اليها شرعا كما تقدم (فكان عين اللفظ) أى أنت طالق (لعين المعنى المعلوم نقله اليه
وهو) أى المعنى المنقول اليه هو الطلقة (الواحدة) عند عدم ذكر العدد (والثنتان والثلاث مع
العدد) بخلاف طلاق فانه ليس كذلك (وليس من المقتضى المفعول) به المطوى ذكره لفعل متعد
واقع بعد نفي أو شرط كما (في نحو لا آكل وان أكلت) فعبدي حر (اذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت) ولا
آكل (فلم يتوقف صدقه) أى أكلت وكذا لا آكل (عليه) أى المفعول به (ولا) يحكم (بعدم صحة شرعية)
لا أكلت ولا لا آكل بدون المفعول به (فتخصصه) أى هذا المفعول به (باسم المحذوف وهو) أى هذا
المحذوف (وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص اذ ليس) هذا المحذوف أمرا (لفظيا ولا في
حكمه) أى اللفظي لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ ليس الغرض الا الاخبار بمجرد الفعل على ما عرف
من أن الفعل المتعدي قد ينزل منزلة اللازم لهذا الغرض وقد نصوا على أن من العمومات ما لا يقبل
التخصيص فليكن هذا منها لهذا المعنى (فلو نوى مأكولا دون آخر لم تصح) نيته قضاء اتفاقا ولا (ديانة
خلافا للشافعية) ورواية عن أبي يوسف اختارها الخصاف (والاتفاق عليه) أى على عدم التخصيص

★ السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول والاعلام وقد يكون حقيقة ومجازا باصطلاحين كالدابة (في
★ الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والاعمال في المنسي

كالدابة للحمار) أقول المسألة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب
لفظ المجاز أو معناه فالاول أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان كالخنفقيق قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعني الجوهري في

الكلام على الداهيــة أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضا الجيد الرأى اذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا فيقال وقع فى الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق الى الداهيــة وهو غلط فان موضــوع الخنفقيق لغة هو الداهيــة كما نقلناه عن الجوهرى وأما الثانى فهو أن يكون معناها حقيرا كقول السائل لسلمان الفارسى علمكم نبيكم كل شئ حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة (٢٢١) على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عــن كذا وكذا فلما كان معناها حقـيرا عدل عنها الى التعبـير بالغائط الذى هو اسم للمكان المطمئن أى المنخفض و بقضاء الحاجة أيضا الذى هو عام فى كل شئ وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقــة فعدل عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيــه صاحب الحاصل فانه قد غلط فى اختصاره لكلام المحصول وأما الثالث فهو أن يحصــل باستعمال لفظ المجاز شئ من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصـــل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه أقوى وأبلغ فى المعــنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتى وأما الرابع فهــو أن يكون فى المجاز عظمــــة أى تعظيم كقولك ســلام على المجلس العالى فان فيــــه تعظيما بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيـــه تقــوية لما يريده المتكلم كما قاله فى المحصول كقولك رأيت أســدا يرمى فان فيه من المبالغة ما ليس فى قولك رأيت انسانا يشبه الاسد فى الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة فى المنتخب ولا فى كتب الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا وذلك فى شيئين ذكرهما الامام والآمدى أحــدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك فى حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصــنف هذا القيد ولا بد منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على

(فى باقى المتعلقات من الزمان والمكان) حتى لو نوى لا يأ كل فى زمان أو مكان دون آخر لم تصح نيته اتفاقا على ما ذكره غير واحد قال الفاضل الكرمانى للاتفاق على ان عمومهما عقلى اذ هما محذوفان لا مقدران فلا يتجزآن وفاقا (والتزام الخلاف) فى العموم (فيها) أى فى بقية المتعلقات المذكورة أيضا بجامع المفعولية كما فى أصول ابن الحاجب (غــير صحيح) بل قال الفاضــل الابهرى التزام ابن الحاجب عموم المفعول فيه فى نحو لا آكل خلاف ما اتفق عليه العلماء اذ لم يذهب أحد من العلماء الى أن حذف المفعول فيه قد يكون للتعميم واتفقوا على خلافه بل حذفه انما يكون للعلم به أو لعدم ارادته اهـ لكن قرر الشيخ تاج الدين السبكى التزام ابن الحاجب بما نصــه فانه لو قال والله لا آكل ونوى زمنا معينا أو مكانا صحت يمينه هذا مذهبنا ودعوى الامام الرازى الاجماع على خلافه ممنوعة ونحوه فى شرح المنهاج للاســنوى و زاد وقد نص الشافعى على انه لو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا انه يصح فعلى هــذا يحتاج الى الفرق (والفرق) بين المفعول به وظرفى الزمان والمكان على ما ذكروا (بأن المفعول فى حكمه) أى المذكور (اذ لا يعقل) معنى الفــعل المتعدى (الا بعقليته) أى المفعول به فجاز أن يراد به البعض بخــلاف الظرفين فانهما ليسا فى حكم المذكور لان الفعل قد يعقل مع الذهول عنهــما وان كان لا ينفك عنهما فى الواقع فلم يكونا داخلين تحت الارادة فلم يقبلا التخصيص لان قبولهــما يتوقف على دخولهــما تحت الارادة (ممنوع ونقطع بتعقل معنى المتعدى من غير اخطاره) أى المفعول به بالبال (فانما هو) أى المفعول به (لازم لوجوده) أى الفعل المتعدى (لا مدلول اللفظ) ليتجزأ بالارادة فلم يكن كالمذكور (بقى أن يقال لا آكل) معناه (لا أوجد أكلا) وأكلا عام لانه نكرة فى سياق النفى (فيقبله) أى التخصيص اذ لا مانع منه كما لو كان مصرحا به غايته أنه لا يقبل منه قضاء لانه خلاف الظاهر فيحتاج الى الجواب وقد تضمنــه قوله (والنظر يقتضى أنه ان لاحظ الاكل الجــزئى المتعلق بالمأكول الخاص) الذى لم يرده (اخراجا) له من الاكل العام لا المأكول نفســـه (صح) لانه جزئى من جزئياته (أو) لاحظ (المأكول الخاص اخراجا من المأكول المطلق من حيث هو (فلا) يصح لانه من المتعلقات التى يعقل الفعل بدونها (غير أنا نعلم بالعادة فى مثله) أى هذا الكلام (عدم ملاحظة الحركة الخاصة) التى هى بعض أفراد الفعل المطلق الذى هو الاكل (واخراجها) أى الحــركة الخاصــة من الاكل المطلق (بل) المــراد اخراج (المأكول) الخاص من المأكول المطلق (وعلى مثله) أى ما هو معــلوم عادة (بنى الفقه فوجب البناء عليه) أى على انه لاحظ المأكول الخاص اخراجا له من المأكول المطلق وهو غير عام فلا يقبل التخصيص كما تقدم (بخلاف الحلف لا يخرج) حال كونه (مخرجا السفر مثلا) من الخروج بالنية (حيث يصح اخراجه منه تخصيصا (لان الخروج متنوع الى سفر وغيره قريب و بعيد) بدليل اختلاف أحكامهما (والعادة ملاحظته) أى النوع منه (فنية بعضه) أى خروج نوع منه (نية نوع) فصحت (كأنت بائن ينوى الثلاث) حيث يصح نيتها لانها أحد نوعى البينونة والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة﴾ المذكور فى عبارة كثير الفعل المثبت ليس بعام أو لا يعم فى أقسامه وجهاته فعمم المصنف عــدم العموم ونبــه على أن المراد بالفعل ليس ما يقابل القول بل الفعل المصطلح وهو اللفظ الخاص المعروف فقال (اذا نقل فعله صــلى الله

الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعاً أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو لمثله وإما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني الاعلام كثور وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لانها ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة في غير موضوعها الاصلي ولا مجازا لانها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف أما الاول فلأن العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما الثاني فلانه انما يأتي اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة (قوله وقد يكون) أي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أولا حقيقة ولا مجازا *المسئلة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع ان فيفهم الامام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسدا يرمي بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفراده قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثاني تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهم لا يستعملونه الا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقاق

عليه وسلم بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة) وهو بهذا اللفظ عن بلال في صحيح البخاري (لا يعم) فعله (باعتبار) من الاعتبارات (لانه) أي نقل فعله بالصيغة المذكورة (اخبار عن دخول جزئي في الوجود فلا يدل على الفرض والنفل لشخصيته) أي الفعل المذكور بسبب دخوله في الوجود (وأما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق) كما في مختصر ابن الحاجب والله تعالى أعلم بقائله والذي في الحديث الحسن الذي رواه أبو داود والترمذي وابن خزيمة وغيرهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في امامة جبريل ما لفظه ثم صلى بي العشاء حين غاب الشفق وفي حديث أبي موسى الاشعري الذي رواه مسلم وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم أتاه سائل فسأله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيأ فأمر بلالا فأقام الصلاة حين انشق الفجر فساقه ما لفظه ثم أقام العشاء حين غاب الشفق (فانما يعم الحمرة والبياض عند من يعمم المشترك ولا يستلزم) تعميمه (تكرر الصلاة بعد كل) من الحمرة والبياض (كما في تعميم المشترك حيث يتعلق بكل على الانفراد لخصوص المادة) هنا (وهو كون البياض دائما بعد الحمرة فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة فلا تعم في الصلاة بطريق التكرار فلا يلزم جواز صلاتها بعد الحمرة فقط وما يتوهم من نحو) ما عن أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان يصلي العصر والشمس بيضاء مرتفعة حية أخرجه أبو داود (وكان يجمع بين الصلاتين في السفر) أخرجه البزار عن ابن مسعود (من التكرار) لصلاته العصر والشمس بيضاء وجمعه بين الصلاتين سفرا وهذا آية العموم ثم هو بيان لما يتوهم (فمن اسناد المضارع) لا من الفعل من حيث هو وقيل من كان ومشى عليه ابن الحاجب (وقيل من المجموع منه) أي اسناد الفعل المضارع (ومن قران كان لكن نحو بنو فلان يكرمون الضيف ويأكلون الحنطة يفيد أنه عادتهم) فيظهر ان التكرار من مجرد اسناد المضارع فلا جرم ان قال المحقق التفتازاني والتحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى (ولا يخفى ان الافادة) أي افادة اسناد المضارع التكرار (استعمالية لا وضعية) وأكثرية أيضا لا كلية فلا يقدح عدم ذلك فيما في سنن أبي داود في شأن خرص نخل خيبر عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل الحديث لكون خيبر كانت سنة سبع على قول الجمهور وعبد الله قتل في سنة ثمان ثم لقائل أن يقول كما أن مجرد اسناد المضارع قد يفيد التكرار استعمالا عرفيا كذلك مجرد كان اذا دخلت على ما لا يقصد من شرط وجزاء كما في الصحيحين عن حذيفة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدني الي رأسه فأرجله الى غير ذلك ولا سيما على رأي من يقول انها تدل على الدوام وحينئذ فلا بأس أن يقال ان كان واسناد المضارع اذا اجتمعا كانا متعاضدين على افادة التكرار غالبا وان تصحيح فخر الدين الرازي عدم دلالة كان على التكرار عرفا كما لا يدل عليه وضعا منتف والله سبحانه أعلم (ومنه) أي ومما لا يعم باعتبار ما (أن لا يعم الامة ولو بقرينة كنقل الفعل خاصا بعد اجمال في عام بحيث يفهم انه) أي ذلك الفعل (بيان) لاجمال ذلك العام (فان العموم للمجمل لا لنقل الفعل) الخاص وقد أفاد المصنف شرح هذا فقال لما وقع للقاضي عضد الدين أن مثل القرينة بقوله كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم

فيفهم منه أنه بيان له فيتبعه فى العموم وعدمه وكان هذا يفيد أنه يصير عاما تبعا انفاه المصنف وقصر العموم على المجمل لان النقل لما كان بصيغة ليست عامة لا يصير عاما غاية الامر أن عدم العمل بذلك المجمل زال بالفعل المبين مثلا اذا قال الراوى قطع يد السارق من الكوع بعد اقطعوا أيديهما فهذه حكاية فعل بعد عموم فيه اجمال فى محل القطع على قول كما تقدم أو هو بيان المراد من الدليل على القول بعدم الاجمال وان اليد اسم لما من المنكب الى الاصابع وحاصله بيان مجاز أو قال صلى فقام وركع وسجد بعد قوله أقيموا الصلاة وهو اجمال فى عام ففى هذا ونحوه لا يفيد تكرر الفعل أصلا ولكنه يفيد انه أوقع الصلاة بهذه الافعال فيزول ذلك الاجمال الكائن فيما تعلق بالعام فيمكن العمل بعمومه حينئذ أما أن الفعل صار عاما فلا ولا نقله (وكذا النحو) قول الراوى صلى فقام وركع وسجد مع ما فى صحيح البخارى عنه صلى الله عليه وسلم (صلوا كما رأيتمونى أصلى) فان العموم لقوله صلوا الخ لا لصلى فقام الخ (وتوجيه المخالف) القائل بعمومه للامة (بعموم نحو سها فسجد) أى قول عمران بن الحصين ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسها فى صلاته فسجد سجدتى السهو أخرجه أبو داود والترمذى وقال حسن غريب (وفعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) كما هو لفظ عائشة بعد قولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل وهو حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذى وغيرهما حتى كان كل من هذين عاما للامة (مدفوع بأنه) أى العموم لهم (من خارج) عن مفهوم اللفظ المحكى كقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام رواه أحمد وأبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان وجب الغسل رواه مسلم وغيره قال الآمدى ولعموم السجود جواب خاص وهو انما عم لعموم العلة وهو السهو من حيث انه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب وهو دليل العلية (وأما حكاية قوله) أى للنبى صلى الله عليه وسلم (لا يدرى عمومه بلفظ عام) وهو متعلق بحكاية (كقضى بالشفعة للجار) كما أسنده شيخنا الحافظ الى جابر بهذا اللفظ وقال حديث حسن الاسناد ولكنه شاذ المتن (ونهى عن بيع الغرر) كما أخرجه مسلم وغيره عن أبى هريرة (وهى) أى هذه المسئلة (مسئلة أخرى) ذكرها المصنف هنا المناسبة بين القول والفعل (فيجب الحمل) للفظ المحكى عنه (على العموم) فتكون الشفعة لكل جار والنهى عن كل بيع فيه غرر كبيع الآبق والمعدوم (خلافا للكثير) وانما قلنا ذلك (لانه) أى الصحابى (عدل عارف باللغة والمعنى) عموما وخصوصا (فالظاهر المطابقة) بين نقله وما فى نفس الامر من ذلك (وقولهم) أى الكثير (يحتمل غررا وجارا خاصين بجار شريك فاجتهد فى العموم فحكاه أو أخطأ فيما سمعه احتمال لا يقدح) لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته فيؤدى الى ترك كل ظاهر (وجعلهما) أى قضى بالشفعة ونهى عن بيع الغرر (من حكاية فعل ظاهر فى العموم) كما نزل اليه صدر الشريعة (منتف لان القضاء والنهى قول يكون معه عموم وخصوص) ولا يخفى أن المراد بقضى حكاية قوله الذى هو القضاء ونهى حكاية قوله الذى هو النهى ۞(مسئلة قيل) والقائل ابن الحاجب (نفى المساواة فى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة يدل على العموم) لجميع وجوه المساواة (خلافا للحنفية وليس) كذلك (بل لا يختلف فى دلالته) أى نفى الاستواء

اللفظ لذلك المعنى عندهم وأما المجاز فله أيضا علامتان احداهما اطلاق الشئ على ما يستحيل منه لان الاستحالة تقتضى انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى واسأل القرية الثانية إعمال اللفظ فى المنسى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى له أفراد فيترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم تستعمل اللفظ فى ذلك البعض المنسى فيكون مجازا أى عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابة فانها موضوعة فى اللغة لكل ما دب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها فى الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما اطلاقها على غير المنسى فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوى لان قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر ولقائل أن يقول ان استعملها المتكلم ملاحظا للوضع الاول كان حقيقة والا كان مجازا فان الوضع الثانى لا يخرج الاول عما وضع له وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعفها فلذلك تركها المصنف قال ۞(الفصل السابع فى تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه * الاول النقل أولى من الاشتراك لافراده فى الحالتين كالزكاة الثانى المجاز خير منه لكثرته واعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الاضمار خير لان احتياجه الى القرينة فى صورة واحتياج الاشتراك اليها فى صورتين مثل واسأل القرية الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما سيأتى مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه مشترك أو مختص بالعقد وخص عنه الفاسد الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد السابع التخصيص أولى لما تقدم مثل وأحل الله البيع فانه المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد أو نقل الى المستجمع لشرائط الصحة الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما فى القرينة مثل هذا ابنى التاسع التخصيص خير لان الباقى متعين والمجاز ربما لا يتعين

مثل ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان أو الذبح العاشر التخصيص خير من الاضمار لما مر مثل ولكم في القصاص حياة * تنبيــــه الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين) أقول الخلل الحاصــل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمــالات خمســة وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احتمــال الاشتراك والنقل كان

اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمــال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمــال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام ولا شك أن هــذه الاحتمــالات انما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الادلة السمعية لا تفيــد اليقين الا بعد شروط عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الاعــــراب والتصريف والمعارض العــقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس المــراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمــار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثـــلاثة مجاز أيضا ولهــــذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما أفرد هــذه الثــلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حـــتى اختلف في بعضــها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي * واعلم ان التعارض بين الاحتمــالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك يعارض الاربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه والمجاز يعارض الاضمــار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام وأتباعه لمثلها وقد

(عليه) أي على عمومه (وكذا نفي كل فعل) عام في وجوهه (كلا آكل) فانه عام في وجوه الاكل (ولا يختلف أيضا (في عدم صحة ارادته) أي العموم في نفي المساواة (لقولهم) أي الحاكين لعدم دلالته على العموم عن الحنفية (في جواب قول الحنفية لا يصدق) عموم نفي المساواة في لا يستوي (اذ لابد بين كل أمرين (من مساواة) من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما فلزم عدم عموم نفي المساواة هذا مقول قول الحنفية (المراد) من عموم نفي المساواة (مساواة يصح نفيها وما سواه) أي المساواة التي يصح نفيها بمعنى التساوي (مخصوص بالعقل) وهذا مقول قول المجيبين فهذا يدل على اتفاق الكل على دلالة العموم وان هذا العموم المدلول غــير مراد على صرافته واذ كان الامر على هذا (فالاستــدلال على عموم نفي المساواة (بأنه) أي نفي المساواة (نفي على نكرة يعني المصدر) الذي تضمنه الفعل المنفي فيعم كسائر النكرات في سياق النفي كما ذكر ابن الحاجب استدلال (في غير محل النزاع) لما سمعت من أنه لا نزاع في العموم لفظا ولا في عدم ارادة صرافته (انما هو) أي النزاع (في أن المراد من عمومه) أي نفي المساواة (بعد تخصيص العقل ما لابد منه) أي تخصيصه (هل يخص أمر الآخرة فلا يعارض المراد منه (آيات القصاص العامة) كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس الآية (فيقتل المسلم بالذمي أو يعم الدارين) الدنيا والآخرة (فيعارض) المراد منــه آيات القصاص حتى يخصها وحينئذ (فلا يقتل) المسلم بالذمي قال المصنف وحاصله انه هل ثم قرينة تصرف نفي المساواة الى خصوص أمر الآخرة أولا فتعم الدارين (قال به) أي بالعموم (الشافعيــة والحنفيــة بالاول) أي بخصوص أمر الآخرة (القرينة تعقيبه بذكر الفوز أصحاب الجنة هم الفائزون ثم في الآثار ما يؤيده) أي قول الحنفية منها (حديث) عبد الرحمن (ابن البيلماني) بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء تحتانية من مشاهير التابعيــن روى عن ابن عمر لينه أبو حاتم وذكره ابن حبان في الثقات وقال الدارقطني ضعيف لا تقوم به حجة قال (قتل صــلى الله عليه وســلم مسلما بمعاهد الحديث) يعني قوله وقال أنا أحق من وفى بذمته رواه أبو حنيفة وأبو داود في مراسيله وعبد الرزاق وأخرجه الدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا وأعله واستيفاء الكلام فيه له موضع غــيرهذا (ونحو) ما روى المشايخ عن علي رضي الله عنــه (انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهــم كدمائنا الخ) أي وأموالهــم كأموالنا ولم يجده بهذا اللفظ المخرجون وانما روى الشافعي والدارقطني بســند فيه أبو الجنوب وهو مضعف عن علي رضي الله عنه من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديتــه كديتنا (فظهر) من هذا التحرير (أن الخلاف في تطبيق كل من المذهبين على دليل تفصيلي) فهي مسئلة فقهية لا أصلية ﷺ (مسئلة خطاب الله تعالى الرسول بخصوصه يا أيها الرسول لئن أشركت قد نصب فيــه خلاف) ومن ناصبيه ابن الحاجب (فالحنفية) وظاهر كلام الشافعي في البويطي على ما ذكر الاسنوي وأحمد (يتناول الامة والشافعية لا) يتناولهم (مستدلين) أي الشافعية (بالقطع من اللغة بأن ما للواحد لا يتناول غــيره وبأنه لو عمهم كان اخراجهم تخصيصا ولا قائل به وليس) هذا الاستدلال (في محل النزاع فان مراد الحنفية) بعمومه اياهم (أن أمر مثله) أي النبي صلى الله عليه وسلم (ممن له منصب الاقتداء والمتبوعية يفهم منه) أي من أمره (أهل اللغة شمول اتباعه

أتباعه عرفا) لامدلولا وضعيا لذلك اللفظ (كما اذا قيل لأمير اركب للمناجزة) وهي بالجيم والزاى المحاربة وبالحاء والراء المهملة المقاتلة (غير أن النبي صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتداء به في كل شيء الابدليل) يفيد اختصاص ذلك به (لأنه بعث ليؤتسى به فكل حكم خوطب هو به عم عرفا وان كان فعله) أى ذلك الحكم (لايتوقف على أعوان كالمناجزة واذا) أى واذ كان عمومه عرفا (يلتزمون) أى الحنفية (أن اخراجهم) أى الامة من خطابه بخصوصه (تخصيص فانه) أى التخصيص (كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا واستدلالهم) أى الحنفية لعموم ذكر المتبوع بخصوصه الأتباع (بنحو يا أيها النبي اذا طلقتم) النساء فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم فدل ان مثله عام خطابا له وللامة (وبأنه لولم يعمهم لكان خالصة لك) بعد قوله يا أيها النبي انا أحللنا لك أزواجك الى قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها (غير مفيد) لان عدم العموم وكونه خاصا به ثابت بتخصيصه بالخطاب والتالى منتف (وزوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج) في أزواج أدعيائهم فأخبر أنه انما أباح تزويجه اياها ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض (لبيان التناول العرفي) لهم (لا اللغوى) فاستدلالهم مبتدأ وهذا خبره وحينئذ (فأجوبتهم) أى الشافعية عن هذه الاستدلالات (التى حاصلها أن الفهم) أى فهم الامة من هذه النصوص (بغير الوضع اللغوى طائحة) أى ساقطة لان الحنفية معترفون بأنه لايعم غيره لغة فكون العموم بخارج لايضرهم ثم كر على وجه الاستدلال بقوله يا أيها النبي انا أحللنا لك الآية فقال (غير ان نفى الفائدة مطلقا) على ذلك التقدير (مما يمنع لجواز كونها) أى الفائدة (منع الالحاق) أى الحاق الامة به في ذلك قياسا كما كان يلحق به لولم يرد خالصة ثم أفاد بأن هذا المنع غير ضائر فقال (ولا يحتاج اليه) أى الى نفى الفائدة مطلقا (في الوجه) أى وجه الاستدلال بالآية المذكورة لهم (ويكفى) في الاستدلال لهم بها (أن خالصة لك ظاهر في فهم العموم) لهم من قوله يا أيها النبي انا أحللنا لك (لولاه) أى لفظ خالصة ثم لما كان استدلالهم بمثل يا أيها النبي اذا طلقتم النساء قد دفع أيضا بأن ذكر النبي للتشريف والخطاب بما بعده للجميع ولا يمتنع أن يقال يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل ولا يتعرض للاتباع أشار المصنف الى دفعه أيضا فقال (وكون افراده بالذكر للتشريف لا ينافى المطلوب) وهو عمومهم عرفا (فمن التشريف أن خصه) أى النبي صلى الله عليه وسلم (به) أى بالخطاب (والمراد أتباعه معه) على ان ابطال الدليل المعين لا يبطل المدعى (وعرف) من هذا التقرير (أن وضعها) أى هذه المسئلة (الخطاب لواحد من الامة هل يعم ليس بجيد) لان الحنفية لا يقولون خطاب واحد من آحاد الامة ممن ليس له منصب الاقتداء يعم سائرهم عرفا بل هذا موضوع التى تلى هذه

(مسئلة خطاب الواحد لا يعم غيره لغة ونقل عن الحنابلة عمومه ومرادهم خطاب الشارع لواحد بحكم يعلم عنده) أى خطابه (تعلقه) أى ذلك الحكم (بالكل الابدليل) يقتضى التخصيص قالوا (كقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) وقد ذكرنا في البحث الثانى من مباحث العام انه لم يعرفه غير واحد من الحفاظ المتأخرين وما يسد مسده (وفهم الصحابة ذلك) أى ان حكمه صلى الله عليه وسلم

تعرض المصنف لذلك واذا أردت معرفة الاولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكلف البتة فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل مابعده راجح على ماقبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان فاذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سريعا وهى دقيقة غفلوا عنها * الاول النقل أولى من الاشتراك لان المنقول مدلوله مفرد في الحالين أى قبل النقل وبعده أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوى وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعى أو العرفى واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به الا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه * الثانى المجاز أولى من الاشتراك لوجهين أحدهما ان المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك الثانى أن فيه إعمالا للفظ دائما لانه ان كان معه قرينة تدل على ارادة المجاز أعملناه فيه والا أعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فانه لابد في اعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل أن يكون مشتركا بين العقد والوطء وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه * الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينة الا في صورة واحدة وهى حيث لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لابد من قرينة تعين المراد وأما اذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صوره مثاله قوله تعالى واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية وأن يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن أضمر الاهل والاضمار أولى لما قلناه * الرابع التخصيص أولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير

من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفي على أنه لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعي يلزمك الاشتراك لانه قد تقرر ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم فينبغي حمله هنا عليه فرارا من ذلك فيقول الحنفي وأنت أيضا يلزمك التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضي التحريم فيقول الشافعي التخصيص أولى لما قلناه * الخامس المجاز أولى من النقل لان النقل يستلزم نسخ المعنى الاول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه * السادس الاضمار أولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوي للخير خير مثاله قوله تعالى وحرم الربا فالآية لا بد فيها من تأويل لان الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الربا أي أخذ الزيادة فاذا توافقا على اسقاطها صح العقد وقال الشافعي الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى وأحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا * السابع التخصيص أولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى وأحل الله البيع فان الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ولكن الآية خصت باشياء ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الآدميات مثلا لما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعي التخصيص اولى وهذه الآية للشافعي فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها * الثامن الاضمار مثل

على الواحد حكمه على الجماعة (حتى حكموا على غير ماعز بما حكم به) النبي صلى الله عليه وسلم من الرجم (عليه) أي على ماعز حتى قال عمر رضي الله عنه خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ألا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن اذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف رواه البخاري وقال أيضا رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده رواه مسلم وأبو داود ورجم علي رضي الله عنه أيضا كما في صحيح البخاري وغيره وحكوا على ذلك اجماع الصحابة ومن بعدهم ممن يعتد باجماعه (ولعموم الرسالة بقوله) صلى الله عليه وسلم (بعثت الى الاسود والاحمر) رواه أحمد وابن حبان وأبو داود لكن بتقديم الاحمر على الاسود أي الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن وبقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) واذا كان هذا مراد الحنابلة (فكلام الخلافيين فيها) أي في هذه المسئلة (كالتي قبلها) من حيث عدم التوارد على محل واحد وللشيخ تاج الدين السبكي هنا كلام يزيد هذا المقام وضوحا لا بأس بذكره قال اعلم أنه لا ينبغي أن يعتقد ان التعميم من جهة وضع الصيغة لغة ولا أن الشارع لم يحكم بالتعميم حيث لم يظهر التخصيص بل الحق ان التعميم منتف لغة ثابت شرعا من حيث ان الحكم على الواحد حكم على الجماعة ولا أعتقد أن أحدا يخالف في هذا وينبغي أن يرد الخلاف الى أن العادة هل تقضي بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف اليها أولا فأصحابنا يقولون لا قضاء للعادة في ذلك كما لا قضاء للغة وانما الخلق في الشرع شرع وهم يقولون العادة تقضي بذلك وقد ذكر ابن السمعاني أن المخالفين استدلوا بأن عادة أهل اللسان يخاطبون الواحد ويريدون الجماعة وهو يرشد الى ما ذكرناه أو يرد الى أنه هل صار عرف الشرع ان الواحد اذا خوطب فالمراد الجماعة فكأنه حقيقة شرعية أولا فهم يقولون بالاول لانه لما استقر من الشرع استواء الناس في شرعه كان خطاب الواحد خطابا مع الكل وكأنه اذا قال يا زيد قائل يا أيها الناس ويكون الدال على معنى الناس لفظين أحدهما الناس بوضع اللغة والثاني زيد اذا تقدم من اللافظ به انه اذا نطق به أراد به الناس كلهم واذا كان الشارع هو الذي تقدم منه هذا القول كما في مسئلتنا صار حقيقة شرعية فمعنى الناس يدل عليه لفظه لغة وشرعا ولفظ يا زيد شرعا ونحن نقول يا زيد باق على دلالته الاصلية سواء سبق قبل ذكره من قائله أن حكم غيره حكمه أم لا وهو الحق لان القائل لم يضع يا زيد للناس وانما جعله سواء في الحكم ولا يلزم من ذلك صيرورته من مدلول اللفظ والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد لغة﴾ كيا أيها الذين آمنوا (هل يتناولهم شرعا فيعمهم حكمه الاكثر نعم وقيل لا والرازي الحنفي) يتناولهم شرعا فيعمهم حكمه (في حقوق الله تعالى فقط) ثم قال الكرماني لا كلام في أن مثل الناس اذا لم يتضمن حكما يحتاج في قيامه به الى صرف زمان يتناولهم بل فيما اذا تضمن ما يمنعه من الاشتغال بقيام مهمات السادات (وحاصله) أي هذا الخلاف (أن الخلاف في ارادتهم باللفظ العام وعدمها) أي ارادتهم به (واستدلال النافي) لتناولهم (بما ثبت شرعا من كون منافعه مملوكة لسيده فلو تناولهم ناقض) أحدهما الآخر لانه حينئذ يكون مكلفا بصرفها الى سيده والى غيره (دليل عدم الارادة) أي ارادتهم شرعا به وهذا خبر استدلال النافي (وأما قولهم) أي النافين (خروج) العبد (من نحو الجهاد والجمعة والحج)

المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما الا بدليل لاستوائهما فى الاحتياج الى القرينة وفى احتمال خفائهما وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمر يحتمل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا هـذا ما جزم به الامام فى المحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك فى تعليل المسئلة العاشرة انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبده الاصغر منه سنا هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل أن يكون فيه اضمار تقديره مثل ابنى أى فى الحنو أو فى غيره فلا يعتق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ * التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقى بعد التخصيص يتعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقى من غير تأمل وأما المجاز فربما لا يتعين لان اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقى فاذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لا تحل ذبيحته بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أى لا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نهيا عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما أهل به لغير الله للازمته ترك التسمية * العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قدم أن التخصيص خير من المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا وحيوا باندفع شر هـذا القاتل الذى صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لان الجانى اذا اقتص منه فقد انمحى اثمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى هذين الوجهين لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل

والحج) والتبرعات وبعض الاقارير مع صلاحية الخطاب بعمومها لتناولهم (فلو كان داخلا أى مرادا كان تخصيصا والاصل عدمه) أى التخصيص (فنجوز بالتخصيص عن النسخ) اذ من المعلوم ان ليس معنى قولهم خرج من الجهاد الا لم يرد بخطابه فلو كان داخلا فيه وعلمت ان المراد لو كان مرادا منه كغيره من الاحرار كان خروجه من هـذا الخطاب نسخا لانه خروج بعد الارادة فقولهم كان تخصيصا أخف الاحوال فيه أن يكون تجوزا أو تساهلا وحينئذ كما قال المصنف (والجواب بأن خروجه بدليل يلزم أن معناه لم يرد الدليل فضلا عن ارادته ثم نسخه) أى الحكم (عنه) أى عن العبد (وحاصله ان اللازم التخصيص الاصطلاحى بدليله لا النسخ) يعنى ان اللازم فى نفس الامر من القول بعدم دخولهم فى الارادة ليس الا التخصيص الاصطلاحى وهو بيان ان الخارج من العام لم يكن مرادا منه واللازم من الدليل الذى ذكروه حيث قالوا اخرج فلو أريد كان تخصيصا غيره لانه اذا أريد ثم أخرج يكون نسخا لا تخصيصا فقول من قال تخصيصا خطأ على ما هو ترتيب الدليل وعلى كل تقدير يجاب بأنه اذا قام دليل الاخراج فلا محيص عن العمل به وقد قام فكان خروجهم تخصيصا لهم عن العام بدليله وبه ثبت انهم لم يرادوا بالعام ابتداء فضلا عن انهم أريدوا ثم نسخ عنهم كما يقتضيه ذلك الدليل أو انهم خصوا والتخصيص خلاف الاصل بل خصوا ووجب العمل به وان كان خلاف الاصل كذا أفاده المصنف رحمه الله تعالى (وقد يقرر) الوجه فى هذه المسئلة هكذا (دل) الدليل (على عدم ارادته) أى العبد (فى بعضها) أى الاحكام (وعليها فى بعضها) أى وعلى ارادته فى بعض الاحكام (فالمثبت يعتبر بالتناول لان الاصل مطابقته) أى التناول (الارادة والنافى عرض الاشتراك فى الاستعمال فتوقف دخولهم الى الدليل أو قام) الدليل (على عدمها) أى الارادة (وهو) أى الدليل القائم على عدمها (مالكية السيد لها) أى منافعه (والرازى يمنعه) أى عدم ارادتهم (فى حقوقه) تعالى (والدليل) على ارادتهم فيها (الاكثرية) فان ما تعلق بالعبد من أحكام الخطاب التى فى حق الله أكثر مما لم يتعلق به فيها فنسبة دخوله الى الاكثر كما هو ظاهر اللغة وخروجه الى الاقل كما هو خلاف ظاهرها أولى من العكس لما فيه من تقليل المخالفة الظاهرة (فوجب التفصيل) بين حق الله وغيره (وانتظم منع عموم مملوكية منافعه) للسيد فى سائر الاوقات بل قد استثنى وقت تضايق العبادات حتى لو أمره السيد فى آخر وقت الصلاة حين تضايق عليه ولو أطاعه لفاتته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته فى ذلك الوقت الى السيد ولا يجوز للسيد استخدامه فيه (فاندفع الاول) أى التناقض على تقدير كون منافعه لمالكه وتناول الخطاب له لاختلاف الوقتين فترجح قول الشيخ أبى بكر الرازى والله تعالى أعلم ۞ (مسئلة خطاب الله سبحانه العام كيا عبادى يا أيها الناس شمله صلى الله عليه وسلم ارادته كما تناوله لغة عند الاكثر) مطلقا أعنى سواء كان مصدرا بالقول صريحا أو غير صريح كبلغ أو لا وهو متعلق بشمله ارادته (وقيل لا) يشمله ارادته (لان كونه) صلى الله عليه وسلم (مبلغه) أى الخطاب للامة (مانع) من ذلك والا كان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد (ولذا) المانع من شمول ارادته بالخطاب المذكور (خرج) صلى الله عليه وسلم (من أحكام عامة) أى لم يدخل فيها (كسنية الضحى) فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد ذهب غير واحد من

أن يكون فيه اضمار وتقدير والحكم فى مشروعية القصاص حياة لان الشخص اذا علم انه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة
وعلى هذا فلا تخصيص و يحتمل أن لا يقدر شئ و يكون القصاص نفسه فيه الحياة إما الحقيقية ولكن لغير الجانى أو للمعنى الذى قلناه وهو
الانكفاف أو المعنوية ولكن للجانى بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص * واعلم ان الآمدى وابن
الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملا التسعة الباقية (قوله تنبيه الخ) اعلم ان

التخصيص الذى سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص فى الاعيان أما التخصيص فى الازمان وهو النسخ فان الاشتراك خير منه وحينئذ فيكون الباقى خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان الاشتراك ليس فيه ابطال بل يقتضى التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصى لا الجنسى والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الاسودين فحمله على شخصين كل منهما اسمه الاسود أولى من حمله على شخص اسمه الاسود وآخر لونه أسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه فقوله وهو عائد على الاشتراك بين علم ومعنى ومثاله الاسودين أيضا فحمله على العلم والمعنى اولى من شخصين لونهما اسود ولقائل أن يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة فى أفراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قال ﴿ (الفصل الثامن فى تفسير حروف يحتاج اليها وفيه مسائل ﴿ الاولى الواو للجمع
المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما
لا يوجبان الترتيب قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما فقد غوى قلنا ذلك لان الافراد بالذكر أشد

أعيان المتأخرين منهم النووى فى الروضة الى انها واجبة عليه والاوجه عدمه فان الخصوصية لا تثبت
الا بدليل صحيح وهو مفقود بل وجاء بما هو أقوى منه ما يعارضه كما هو معروف فى موضعه وقد نقل فى شرح
المهذب عن العلماء أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم على صلاة الضحى مخافة أن تفرض على الامة
فيعجزوا عنها وكان يفعلها فى بعض الاوقات (وحل أخذ الصدقة) فانها لا تحل له تنزيها له وتشريفا فى
صحيح مسلم ان هذه الصدقات أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد ولا يقدح فى الاختصاص
تحريمها على آله أيضا لانه بسببه فالخاصة عائدة اليه بخلاف غيره اذا لم يكن به مانع من حل الاخذ
(والزيادة على أربع) أى وحل تزوجه بما فوق أربع زوجات بالاجماع وانما الكلام فى الزيادة على
التسع فانه مات عن تسع كما رواه الحافظ ضياء الدين عن أنس فى الاحاديث المختارة والاصح الجواز كما قطع
به الماوردى وكيف لا وقد قالت عائشة ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أحل له النساء قال
الترمذى حسن صحيح وفى رواية ابن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين
حتى أحل له من النساء ما شاء وزاد ابن أبى حاتم الا ذات محرم الى غير ذلك من الخصوصيات (والجواب المبلغ
جبريل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد من العباد منهم ولا بها ليسمعهم اياها) وهو النبى صلى الله
عليه وسلم فهو حالة تبليغ جبريل الخطاب الذى هو داخل فيه (فلا موجب لخروجه وهو مشمول به لغة
فما يحقق خروجه منه لزم كونه لدليل خاص فيه فتفصيل الحليمى) والصيرفى (بين أن يكون) الخطاب
العام (متعلق قول كقل يا عبادى فيمنع) شموله اياه (والا) أى وان لم يكن متعلق قول (فلا) يمنع (منتف)
لما ذكرنا وأجاب فى البديع بأن جميع الخطابات الواردة مقدرة بنحو قل قال الفاضل الكرمانى بعد
ذكره بحثا لانه مأمور بتبليغ ما أنزل اليه والمقدر كالملفوظ قال المحقق التفتازانى ورد بالمنع ولو سلم
فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه والله تعالى أعلم ﴿(مسئلة الخطاب الشفاهى كيا أيها الذين آمنوا ليس
خطابا لمن بعدهم) أى للمعدومين الذين سيوجدون بعد الموجودين فى زمان الخطاب (وانما يثبت
حكمه) أى الخطاب الشفاهى (لهم) أى لمن بعدهم (بخارج) من نص أو إجماع أو قياس (دل على أن
كل خطاب علق بالموجودين حكما فانه يلزم من بعدهم وقالت الحنابلة وأبو اليسر من الحنفية هو) أى
الخطاب الشفاهى (خطاب لهم) أى لمن بعدهم أيضا (لنا القطع بعدم التناول) أى تناول الخطاب
الشفاهى لهم (لغة) قال القاضى عضد الدين وانكاره مكابرة قال المحقق التفتازانى وهو حق (قالوا لم تزل
علماء الامصار فى الاعصار يستدلون به) أى الخطاب الشفاهى (على الموجودين) فى أعصارهم مع
كونهم معدومين فى زمان الخطاب وهو اجماع على العموم لهم (أجيب لا يتعين كونه) اى استدلالهم
به عليهم (لتناوله لهم) أى لتناول الخطاب الشفاهى اياهم (لجواز كونه) أى استدلالهم به عليهم (لعلمهم)
أى العلماء (بثبوت حكم ما تعلق بمن قبلهم) أى بالموجودين وقت الخطاب (عليهم) أى على من بعدهم
بنص أو اجماع أو قياس فيسد كرلبيان عموم الحكم لهم أيضا وان كان الخطاب لاولئك لا يتناولهم جمعا
بين الدليل الدال على المشاركة فى الحكم والدليل الدال على عدم الدخول فى الخطاب (وأما استدلالهم)
أى الحنابلة (لو لم يتعلق) الخطاب الشفاهى (بهم) أى بمن بعد الموجودين وقتئذ (لم يكن) النبى صلى الله

تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف مالو قال أنت طالق طلقتين قلنا الانشاآت مترتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق) أقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التى تشتد الحاجة فى الفقه الى معرفتها لوقوعها فى أدلته وذكر فيه ست مسائل الاولى فى حكم الواو وفيها ثلاث مذاهب حكاها فى البرهان أحدها أنها للترتيب قال وهو الذى اشتهر عن أصحاب الشافعى والثانى انها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار انها لمطلق

الجمع أى لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدها الامام بالواو العاطفة ليحترز عن واو مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأهمله المصنف وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب كمطلق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق الجمع بأمور أحدها اجماع النحاة قال السيرافى والسهيلى والفارسى أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى وأبو عمر الزاهد الثانى انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والاصل فى الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة فى غير الترتيب وحينئذ فلا تكون حقيقة فى الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية الدليل الثانى التصريح بالتقدم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله والثالث أن نقول انها مستعملة فيهما فى غير موضوعها مجازا جمعا بين الادلة الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف فى الاسماء المختلفة كواو الجمع وألف التثنية فى الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة

عليه وسلم (مرسلا اليهم) واللازم منتف أما الملازمة فانه لا معنى لارساله الا أن يقال له بلغ أحكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وأما انتفاء اللازم فبالاجماع (فظاهر الضعف) للمنع الظاهر لكونه لا تبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة للقطع بأنه لا يتعين فى التبليغ المشافهة وانه يحصل بحصوله للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم (واعلم أنه اذا انحصر الخطاب فى الازل للمعدوم) وهو مسئلة تكليف المعدوم الآتية صدر الفصل الرابع المحكوم عليه وسيأتى نصره فيها كما هو قول الاشاعرة والازل ما لا أول له (ومعلوم أن النظم القرآنى يحاذى دلالة) أى من حيث الدلالة المعنى (القائم به تعالى قوى قولهم) أى الحنابلة بل قال العلامة ذكر فى الكتب المشهورة ان الحق أن العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم قال المحقق التفتازانى وهو قريب (ويجاب بأن التعلق فى الازل يدخله معنى التعليق على ما عرف) من أن معناه ان المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال (والكلام فى النظم الخالى عنه) أى عن معنى التعليق وهو توجيه الكلام اللفظى الى الغير للتفهيم وهذا لا بد فيه من وجود المخاطب فيقوى قول الاكثرين ويبعد كون الحق عموم التناول لفظا بالضرورة الدينية وقربه والله تعالى أعلم ﴿مسئلة المخاطب﴾ بكسر الطاء (داخل فى عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل) قوله تعالى وهو (بكل شئ عليم وأكرم من أكرمك ولا تهنه) فالله سبحانه عالم بذاته والآمر الناهى اذا أكرم غيره كان الغير مأمورا باكرامه منهيا عن اهانته لوجود المقتضى وانتفاء المانع (وقيل كونه) أى المتكلم (المخاطب يخرجه) من ذلك (والجواب منع الملازمة وأما الله خالق كل شئ فمخصوص بالعقل) وهو جواب عن سؤال مقدر قرروه حجة للمانعين لدخوله وهو انه لو كان داخلا لزم أن يكون تعالى خالقا لنفسه لقوله تعالى الله خالق كل شئ واللازم باطل فالملزوم مثله وكل من وجه الملازمة وبطلان اللازم ظاهر وتقرير الجواب أنه انما يلزم ذلك لو لم يكن كل شئ مخصوصا بما سواه تعالى لكنه مخصوص به عقلا لانه دال على امتناع خلق القديم ولا منافاة بين دخوله فى العموم بمقتضى اللفظ وخروجه عنه بمقتضى العقل قلت على ان الشيخ أبا المعين النسفى شنع على القائل بهذا وعلله بأن خروج ما يوجب ظاهر اللفظ بقضية اللغة دخوله فيه هو التخصيص دون خروج ما لا يقتضى ظاهر اللفظ دخوله فيه والله تعالى وان كان شيأ لكن عند ذكر الاشياء لا يفهم دخوله فيه ثم وجه ذلك بما حاصله أن الشئ مشترك لفظى بين القديم والحادث وهو لا عموم له وعند تعين البعض مرادا يخرج ما وراءه من حكم الخطاب ولا يعد تخصيصا وقد تعين البعض الذى هو الحادث وقال القاضى البيضاوى الشئ يختص بالموجود لانه فى الاصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما قال قل اى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد وبمعنى مشئ أخرى أى مشئ وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود فى الجملة وعليه قوله ان الله على كل شئ قدير الله خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مثنوية والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن أو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع أيضا لزمهم التخصيص بالممكن فى الموضعين بدليل العقل انتهى وحينئذ فالتشبث بهذه الآية للمانعين انما يتجه

أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعية أيضا (قوله قيل أنكر) أي استدل من قال انها للترتيب بوجهين الاول ما رواه مسلم أن خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الانكار انما (٢٣٠) هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل في اللغة بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان الدليل الثاني أنه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان كقوله أنت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون انشاء آخر والانشاآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لان معانيها مقارنة لالفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لايقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق لانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشاء موضوعة

قال (الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز الثالثة في للظرفية ولو تقديرا مثل ولأصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية * الرابعة من لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك) أقول المسئلة الثانية الفاء للتعقيب أي تدل على وقوع الثاني عقب الاول بغير مهلة لكن في كل شئ بحسبه فلو قال

على هذا القول لا غير وحينئذ يجابون بالجواب المذكور فليتنبه له ﴿(مسئلة العام في معرض المدح والذم كان الابرار) لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم (يعم) استعمالا كما هو عام وضعا (خلافا للشافعي حتى منع بعضهم) أي الشافعية (الاستدلال بوالذين يكنزون) الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية (على وجوبها) أي الزكاة (في الحلي) لان القصد من الآية إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة لا بيان التعميم واثبات الحكم في جميع المتناولات اللغوية (لنا عام بصيغته) من غير معارض فوجب العمل به (قالوا اعهد فيهما) أي في المدح والذم (ذكر العام مع عدم ارادته) أي العموم (مبالغة) في الحث على الطاعة والزجر عن المعصية (وأجيب بأنها) أي المبالغة (لا تنافيه) أي العموم (اذ كانت) المبالغة (للحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم) مما لم يقصد فيه المبالغة في الحث بل قصدت مطلقا فان العموم قد ينافيه هذا وقال السبكي ليست المسئلة مقصورة على ما سيق للمدح أو الذم بل هي عامة في كل ما سيق لغرض والله تعالى أعلم ﴿(مسئلة مثل خذ من أموالهم صدقة لا يوجبه) أي الاخذ (من كل نوع) من أنواع المال (عند الكرخي وغيره) كالآمدي وابن الحاجب (خلافا للاكثر لنا) أي الكرخي (يصدق بأخذ صدقة) واحدة (منها) أي من جملة أموالهم (أنه أخذ صدقة من أموالهم) لان المأمور بأخذه صدقة مما دهي نكرة مثبتة من جملة الاموال ومهما أخذ من مال واحد ذلك صدق أنه أخذ من الاموال لكون المال جزأها واذا صدق ذلك فقد امتثل (وهم) أي الاكثر (يمنعونه) أي صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة بأخذ صدقة واحدة منها (لانه) أي لفظ أموال (جمع مضاف فالمعنى من كل مال) صدقة (فيعم) المأخوذ (بعمومه) أي المأخوذ منه (أجيب عموم كل تفصيلي) أي لاستغراق كل واحد واحد مفصلا (بخلاف الجمع) فان عمومه استغراقي من غير قيد التفصيل (للفرق الضروري بين للرجال عندي درهم ولكل رجل) عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد للجميع وفي الثاني دراهم بعدة الرجال (وهذا) الجواب (يشير الى أن استغراق الجمع المحلى ليس كالمفرد) والا لم يفرق بينهما بهذا الفرق (وهو) أي وكون استغراقه ليس كالمفرد (خلاف المنصور بل هو) أي الجمع المحلى في العموم (كالمفرد) كما اختاره المصنف (وان صح ارادة المجموع به) أي بالجمع المحلى (لا كل فرد بالقرينة) المعينة لها كهذه الدار لا تسع الرجال للعلم باتساعها الكل واحد واحد لا للمجموع كما يصح أن يراد به الحقيقة بالقرينة المعينة لها كفلان يركب الخيل ويا هند لا تكلمي الرجال فقوله بالقرينة متعلق بصح (وقد ينصر) كون استغراق الجمع المحلى ليس كالمفرد (بالفرق بين للمساكين عندي درهم وللمسكين) عندي درهم عند قصد الاستغراق به بتبادر ارادة المجموع في الجمع وكل واحد واحد في المفرد (قبل ملاحظة استحالة انقسامه) أي الدرهم (على الكل) الموجبة لانتفاء ارادة استغراق كل جمع جمع في الجمع ومن هنا قال الفاضل الابهري في تقرير الفرق في الصورة الاولى انه ليس لاجل أن استغراق كل واحد أشد دلالة على العموم بل لاجل أن الرجل ليس مما يشتمل على الانواع المختلفة الحقائق فلم يقصد بجمعه الانواع واللام الداخلة فيه لجنس الجمع لا لاستغراق المجموع لما عرفت أن اللام

موضوعة للاشارة الى الحقيقة والاستغراق انما ينشأ من المقام ولم يوجد هنا قرينة تدل على الاستغراق والاصل براءة الذمة فحملت اللام على الحقيقة ولما لم تتحقق الحقيقة الا فى ضمن جزئى من جزئياتها حمل الرجال هنا على أقل مراتب الجمع كما قيل فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين على مرتبة تستغرق جميع مراتب الجمع كما قال أبو على فى الجمع المذكر فى سياق الاثبات اه وقد عرفت ما فى بعض هذا فيما تقدم (ويتبادر صدق ما تقدم) أى أخذ صدقة من أموالهم على أخذ صدقة واحدة منها (فالحق أن عمومها) أى الجموع (مجموعى وان قلنا ان أفراد الجمع العام الوحدان) كما سلف فى أوائل الكلام فى العام (فانه) أى ذلك (لا ينافيه) أى هذا (ولزوم الحكم الشرعى أو مطلقا) أى شرعيا كان أو غيره (لكل) من الآحاد فيه (ضرورة عدم تجزى المطلوب وغيره) من الموانع (كيحب المحسنين) للعلم بحب كل محسن (والحاصل أنه) أى عموم الجمع فى الآحاد على وجه الانفراد (مقتضى أمر آخر غير اللغة) من حيث الوضع فلا ينافى ما سلف فى الكلام فى تعريف العام من أنه انما لزم من تعليق الحكم بالجمع العام تعلقه بكل فرد مع ان التعليق بالكل لا يلزم فى الجزء للعلم باللزوم لغة فى خصوص هذا الجزء لانه جزئى من وجه (وصورة هذه) المسئلة (عند الحنفية الجمع المضاف لجمع كخذ من أموالهم لا يوجب الجمع فى كل فرد خلافا لزفر) فان عنده ايجابه فى كل فرد (وجه قوله أن المضاف الى الجمع مضاف الى كل فرد وهو) أى المضاف هنا (جمع فيلزم فى حق كل فيؤخذ من كل مال لكل) من الافراد (ومفزعهم) أى ملجأ الحنفية (فى دفعه) أى وجهه (الاستعمال المستمر نحو جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم وكركبوا دوابهم يفيد نسبة آحاده) أى المضاف (الى آحاده) أى المضاف اليه (ففى الآية يؤخذ من مال كل لا من كل مال كل ويدفع) هذا الدفع (انه) أى كون مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الآحاد على الآحاد فيما ذكر (لخصوص المادة) ألا ترى أن قوله تعالى وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم اخبار بحمل كل واحد ما يخصه من الوزر لا وزرا واحدا وانه يصح قتل المسلمون الكافرين وان لم يقتل كل مسلم كافرا الى غير ذلك (لكنه) أى هذا الدفع للدفع (ابطال دليل معين لا يدفع المطلوب وقد بقى ما قلنا) من كون الحق أن عموم الجمع مجموعى ومعلوم ان عليه يوجد الامتثال بأخذ صدقة من مال كل (وعليه) أى أن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد (فرع) ما فى الجامع الكبير (اذا دخلتما هاتين الدارين أو ولدتما ولدين فطالقتان فدخلت كل دارا أو ولدت كل ولدا طلقت) فى نظائر لهاتين المسئلتين تعرف ثمة ❁ (مسئلة اذا علل) الشارع (حكما) فى محل بعلة (عم) الحكم (فى محالها) أى العلة شرعا (بالقياس) وهو الصحيح عن الشافعى (وقيل) عنه عم لغة أى بالصيغة القاضى أبو بكر لا يعم أصلا واليه مال الغزالى (لنا) تعليل الشارع حكما بعلة (ظاهر فى استقلال الوصف) بالعلية فوجب اتباعها لوجوب الحكم بالظاهر (فتجويز كون المحل جزأ) من العلة التى علق الشارع عليها الحكم فى ذلك المحل (فلا يتعدى) لعدم الامكان حينئذ (كقول القاضى احتمال) لا يقدح فى الظهور فلا يترك به الظاهر وقد يقال هو لا ينكر الظهور غير أنه لا يكتفى به هنا كما فى غيره من العمليات خلافا للجمهور فانما ينهض فى دفعه الحجة بالعمل بالظاهر والجواب لا ضير فان الحجة بالعمل به قائمة كما عرف (ثم لا صيغة عموم)

دخلت مصر فكذا أفاد التعقيب على ما يكن واستدل المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء الى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقا وذهب الجرمى الى أنها ان دخلت على الاماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة ونزل المطر نجدا فتهامة وان كانت تهامة فى هذا سابقة (قوله ولهذا) أى ولاجل كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو قائم فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وانما قيده بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وان كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم أنه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن الثانى جزاء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال انما هو فى الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وان يكون نقضا لما قررناه وجوابه أن الاستئصال لما كان مقطوعا بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء مجازا ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك ❁ المسئلة الثالثة فى تدل على الظرفية أى يجعل ما دخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست فى المسجد أو تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشئ فى المكان عبر عنه بفى وهذا مذهب سيبويه والجمهور وذهب الكوفيون والقتيبى وابن مالك الى أنها تأتى بمعنى على فيكون التقدير ولاصلبنكم على وظاهر كلام المصنف تبعا

للإمام أن في حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين
ان استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله
تعالى لمسكم فيما أفضتم أي بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام ان امرأة دخلت النار في هرة وقوله في
النفس المؤمنة مائة من الابل ولم يثبته المصنف قال الامام لان المرجع فيه الى أهل اللغة ولم يذكره أحد
منهم وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا * المسئلة الرابعة لفظة من تكون لابتداء الغاية أي في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبو حيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضا للتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضا للتبعيض كقولك أخذت من الدراهم وتعرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي أنها للتبيين لوجوده في الجميع ألا ترى أنها بينت في هذه الامثلة مكان الخروج والمجتنب والمأخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها ان كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز
لكان أولى قال * (الخامسة الباء تعدي اللازم وتجزئ المتعدي لما نعلم من في
الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل ونقل انكاره عن ابن جني ورد بأنه شهادة نفي) السادسة انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيجب
الجمع على ما أمكن وقد قال الاعشى * وانما العزة للكاثر * والفرزدق * وانما * يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي * وعورض بقوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون) أقول هذه المسئلة تتضح بكلام أصول فلنذكر كلامه ثم نذكر كلام

كقول المعممين بالصيغة (فانفرد التعميم بالعلة قالوا) أي المعممون بالصيغة (حرمت الخمر لانها مسكرة
كحرمت المسكر) فان المفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر من جهة اللفظ فكذا الاول (قلنا) انما
الاول مثل الثاني (في عموم الحكم) ولا يستلزم عموم الحكم في الاول (كونه بالصيغة) كما في الثاني
(لانتفائها) أي الصيغة في الاول ووجودها في الثاني ۞ مسئلة الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة دلالة
النص وكذا اشارة النص عند الحنفية لانهما دلالة اللفظ واختلف في عموم مفهوم المخالفة عند قائليه
نفاه الغزالي خلافا للاكثر فقيل) الخلاف (لفظي) ذكره ابن الحاجب وغيره (لثبوت نقيض الحكم)
للمنطوق (في كل ما سوى محل النطق اتفاقا ومراد الغزالي أنه) أي العموم (لم يثبت) في الافراد التي
تناولها المفهوم (بالمنطوق) بل المفهوم بواسطة المنطوق (ولا يختلف فيه) أي في أن ثبوت نقيض الحكم
في الافراد التي تناولها المفهوم ليس بالمنطوق وحاصله انه نزاع لفظي يرجع الى تفسير العام فمن فسره بما
يستغرق في محل النطق لم يكن للمفهوم عموم ومن فسره بما يستغرق في الجملة سواء كان في محل النطق
أولا كان له عموم (لكن قول الغزالي) في المستصفى (من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك
به) أي بعمومه (وفيه) أي وفي أن له عموما (نظر لان العموم لفظ) تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات
والمحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت وقد عبر المصنف عن هذا مختصرا بقوله (والتمسك بالمفهوم
تمسك بسكوت) فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص
وقوله ولا تقل لهما أف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم
للالفاظ لا للمعاني اه (ظاهر في تحققه) أي الخلاف (وبنائه على انه) أي العموم (من عوارض الالفاظ
خاصة) فلا تتم وهو وقوله كما أفصح به (أولا) من عوارضها خاصة نعم كما قال غيره (وحقق تحقق
العموم) في المفهوم (وان النزاع في أنه) أي العموم (الملحوظ للمتكلم) بمنزلة المعبر عنه بصيغة العموم
(فيقبل حكمه) أي العموم (من التخصيص) وتجزي الارادة (أولا) أي أو غير ملحوظ له (بل هو لازم
عقلي ثبت تبعا لملزومه) وهو المنطوق (فلا يقبله) أي التخصيص والتجزئة في الارادة لان اللازم عقلا
لا مدخل للارادة فيه (وهو) أي كونه لازما عقليا (مراد الغزالي فيحمل قوله ويتمسك به الخ أي في
اثبات حكمه ذلك) فيكون الضمير المجرور في به عائدا على نفس المفهوم لا على عمومه وغير خاف ان هذا
مستغن عن قوله الى آخره وانما حقق هذا والمحقق له القاضي عضد الدين (لا استبعاد أن لا يثبت نقيض
حكم المنطوق لكل ما صدق عليه المفهوم) قال المصنف (وعلمت ان لفظ الغزالي ظاهر في خلافه) أي
هذا المحقق (وجاز أن يقول) الغزالي (بثبوت النقيض) أي نقيض حكم المنطوق لما صدق عليه
المفهوم (على العموم وينسبه الى الاصل لا للمفهوم كطريق الحنفية فيه) أي في المفهوم (على ما تقدم)
في بحث المفهوم فلم يوجب الاثبات لكل ما صدق عليه المفهوم تأويل لفظه عما ذكر فيبقى على ظاهره
قلت على ان حمل قوله ويتمسك على ما ذكره يأبى عنه كل الاباء قوله وفيه نظر الخ فلينظر ۞ (مسئلة
قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقهيا مع) عملهم بالحديث الحسن الذي في التاريخ الاوسط للبخاري
وسنن أبي داود ورواية أبي بكر ابن داسة وغيرهما من (قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد

في عهده فاختلف في مبناه) أي هذا الفرع (فالآمدي) والغزالي (عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية خلافا لهم) أي الشافعية (ولابد من تقدير بكافر مع ذو عهد والا) أي وان لم يقدر بكافر بعد في عهده (لم يقتل) ذو عهد (بمسلم) فانه حينئذ يكون نفيا لقتله مطلقا وهو باطل اتفاقا واذ كان عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية (فاما) يكون (لغة على ما قال الحنفية المعطوف جملة ناقصة فيقدر خبر الاول فيها تجوزا به) أي بالخبر (عن المتعلقات) فان بكافر ليس بخبر لمبتدا بل هو جار ومجرور متعلق بالفعل (فنحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يلزم تقييد عمرو به) أي ضربه بيوم الجمعة (ظاهرا) فلا يضر التزامه اذا أورد (ووجهه) أي هذا الاستلزام لغة (أن العطف لتشريك الثاني في المتعلق) بفتح اللام الكائن للعامل مع العامل (وهو) أي وتشريكه فيه (عدم قتله) أي ذي عهد (بكافر وان شركه النحاة في العامل ولم يأخذوا القيد) الكائن في المعطوف عليه (فيه) أي في المعطوف أيضا (لكن هذا) أي التشريك في المتعلق أيضا (حق وهو لازمهم) أي النحاة (فان العامل مقيد بالفرض فشركته) أي الثاني للاول (فيه) أي في العامل (توجب تقييده) أي الثاني بذلك القيد (مثله) أي الاول (واما) يكون (بمنفصل شرعي هو لزوم عدم قتل الذمي بمسلم لولاه) أي شركته معه في المتعلق (ثم هو) أي الكافر (مخصوص بالحربي لقتله) أي ذي العهد (بالذمي فانتفى اللازم) وهو عموم الثاني (فينتفي الملزوم وهو عموم الاول) فلا يحمل على عدم قتل المسلم بكافر مطلقا (وقيل) قاله الامام الرازي والبيضاوي بل الجمهور على ما قال الاصفهاني (تخصيص المعطوف يوجبه في المعطوف عليه عندهم) أي الحنفية (وهذا) القول (لازم للاول) الذي قاله الآمدي (لان تخصيصه) أي المعطوف (نفي عمومه وهو) أي نفي عمومه (انتفاء اللازم في الاول) لان اللازم في الاول هو عموم المعطوف (ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم) وهو عموم المعطوف عليه في الاول فينتفي عموم المعطوف عليه لانتفاء عموم المعطوف ويلزم منه ان تخصيص المعطوف يخصص المعطوف عليه وهو المطلوب وفي هذا تعريض بالتعقب لقول المحقق التفتازاني فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه مسئلة برأسها (وقد يقال) في تقرير هذا تخصيص الثاني (يستلزم تخصيص الاول بما خص به) الثاني (ولا شك انه) أي تخصيص الثاني بالحربي (مراد) لئلا يلزم منه ان لا يقتل ذمي بذمي وحيث يخصص الثاني بالحربي فالاول كذلك (فيصير الحديث دليلا للحنفية على قتل المسلم بالذمي) لانه صار المعنى لا يقتل مسلم بحربي ولا ذمي بحربي ويلزمه انه يقتل مسلم بغير حربي فيدخل في غير الحربي الذمي لكن كما قال المصنف (وهذا انما يتم لو قالوا بمفهوم المخالفة) وهم لا يقولون به في مثله (وقيل قلبه) أي يستلزم تخصيص الاول تخصيص الثاني (غير أنه) أي هذا القول (لا يصح مبنى الفرع) المذكور لعدم دليل الخصوص في الاول (نعم لا تلازم) بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة العموم والخصوص (فقد يعمان) أي المعطوف والمعطوف عليه (وقد يعم أحدهما الا الآخر وكون العطف للتشريك يصدق اذا شركت بعض أفراد المعطوف في المقيد المتعلق بكل الاول) قال المصنف يعني لا يلزم من كون العطف للتشريك في العامل المقيد استواء المتعاطفين في العموم الصرف أو التخصيص بل يصدق التشريك اذا كان المعطوف عاما

المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الامثلة وانما تكون للتعدية اذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية الى المفعولية كقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم أي أذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو ثم قال وان دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله وتجزئ المتعدى قال في المعالم لانها لابد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا أيضا غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن أي تنبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أي أيديكم وأيضا فان مسح يعدى الى مفعول بنفسه وهو المزال عنه والى آخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برؤسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة وهو صحيح وأيضا فجزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه ثم قال لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل فانه يعم في الاول ويبعض في الثاني وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضا مردود فان

الفرق بينهما كونها في الاول ممسوحة وفي الثاني ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جني ورودها للتبعيض وقال انه شئ لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهذا أيضا ممنوع فان العالم بفن اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذي هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جني بوروده في كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر

شربن بماء البحر ثم ترفعت * متى لجج خضر لهن نئيج — أي شربن من ماء البحر وقال الآخر
فلثمت فاها آخذا بقرونها * شرب النزيف ببرد ماء الحشرج — أي من برد وأثبته الكوفيون ونص عليه أيضا جماعة غيرهم منهم
الاصمعي والقتبي والفارسي في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك وهذه المسئلة تكلم الاصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعي
انما اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما ستعرفه في المجمل والمبين ﴿ المسئلة
السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشفعة في غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه أنها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه استدل بان إنّ للاثبات وما للنفي كما سيأتي فافهم ذلك واختار الآمدي أنها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيأ استدل الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أن كلمة إن لاثبات الشيء وما للنفيه والاصل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لا جائز أن يجتمع النفي والاثبات على شئ واحد للزوم التناقض
ولا أن يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن لكن
وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لان المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثاني أن العرب
الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى * وانما العزة للكاثر قال الجوهري
معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق

مخصوصا تعلق بهما تعلق بالعام المعطوف عليه الذي لم يخصص هذا معنى قوله بكل الاول والمراد ببعض
أفراده التي شركت هي الباقية تحت العام المعطوف بعد التخصيص وانما يصح العطف مع ذلك لانه
يصدق ان المراد بالمعطوف شارك المراد بالمعطوف عليه فيما تعلق به وانما اختلف المراد بالمتعاطفين
نفسهما (فظهر) بناء على الاصل المذكور لهم (أن الحديث لا يعارض آيات القصاص العامة وان
خص منها الحربي لتخصيص كافر الاول بالحربي والمحققون) من الحنفية (على ان المراد بالكافر الحربي
المستأمن) لا الحربي مطلقا (ليفيد) قوله لا يقتل مسلم بكافر (اذ غيره) أي الحربي المستأمن وهو الحربي
الذي ليس بمستأمن (مما عرف بالضرورة من الدين كالصلاة) ان المسلم لا يقتل به (فلا يقتل الذمي
بالمستأمن) كما لا يقتل المسلم به بناء على ان تخصيص كافر الاول به موجب لتخصيص كافر الثاني به أيضا
قال المصنف والظاهر من الحنفية ان تخصيص الاول بدليل يوجبه في الثاني بعينه لما ذكرنا انه ناقص
فيقدر ما في الاول فيه فلا يمنع من قتل الذمي بالذمي وتخصيص الثاني بدليله يدل على مثله في الاول دلالة
قريبة فلا يوجبه لغة ولا يمنع من قتل المسلم بالذمي (والذي في هذه) المسئلة (من مباحث العموم كون
العطف على عام لعامله متعلق عام يوجب تقديره لفظه) أي لفظ المتعلق العام (في المعطوف ثم يخص
أحدهما بخصوص الآخر والا) أي وان لم يخص أحدهما بخصوص الآخر (اختلف العامل وفيه)
أي لزوم اختلافه على هذا التقدير (ما سمعت) من عدم لزوم اتحاد كمي المتعاطفين في الافراد المتناولة
وان اختلافهما لا يوجب اختلاف العامل لانا فرضنا تقدير قيد العامل في كل منهما ولا ينافيه اختلاف
كميتهما اذ يصدق أنه شرك المراد بأحدهما المراد بالآخر في العامل المقيد قاله المصنف أيضا ثم في هذا
المقام مزيد كلام لم نطول به ايثارا للاقتصار على ما في الكتاب من المرام ﴿ (مسئلة الجواب غير المستقل)
عن سؤال بأن لا يكون مفيدا بدونه كنعم ولا (يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل
كذلك) أي يساويه في الخصوص أيضا اتفاقا حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو
قيل هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا (وقيل يعم) الجواب فيه (عند الشافعي) حتى كان
الجواب فيه دالا على جواز التوضي بماء البحر لكل أحد (لترك الاستفصال) أي لان تركه في حكاية
الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما هو محكي عن الشافعي وهذا صريح كلام
الآمدي وشارحي أصول ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازاني لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل
الابهري ان من ذهب الى أن الشافعي ذهب اليه انما أخذه من المحكي المذكور عنه لتناوله الجواب غير
المستقل لكنه وهم فانه لم يرده الا فيما هو مستقل ومن ثمة لم يورد امام الحرمين في أمثلته الا ما هو مستقل
بل وقال امام الحرمين في هذه المسئلة العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الابتداء به من
غير تقدم سؤال فاذ ذاك يتمسك بعض باللفظ وآخرون بالسبب فأما اذا كان لا يثبت الاستقلال
دون تقدم سؤال والسؤال خاص به فالجواب تتمة له وكالجزء منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به وبهذا اظهر
وجه قول المصنف (والظاهر الاول) أي ان الجواب غير المستقل يتبع السؤال في الخصوص (ولا معنى
للزوم العموم) في الجواب (للترك) أي الاستفصال (الا في الاحوال والاوقات والمراد عموم المكلفين) أي

قال الجوهري يقال ذمر الاسد
أنا الذائد الحامي الذمار وانما * يدافع عن أحسابهم أنا ومثلي
أي زأر وتذامر القوم أي حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامي الذمار أي اذا ذمر وغضب حمي ثم قال ويقال الذمار ماوراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أي من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل الا بحصر العزة في الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر (قوله وعورض) أي عورض ماذكرناه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمنا وليس كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادلة ﴿فائدة﴾ من أدوات الحصر إلا على اختلاف فيها يأتي في بابه ومنها حصر المبتدا في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة في إنما ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري وجماعة نحو اياك نعبد قال *(الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل *الاولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور قلنا أسماؤها وبأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والا يختص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وبقوله تعالى كأنه رؤس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح *الثانية لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل قالت المرجئة يفيد اجمالا قلنا حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى) أقول الاستدلال بالالفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالالفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة *المسئلة الاولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله

لكن النزاع انما هو في أن المراد عموم الجواب للمكلفين أو خصوصه ببعضهم (والقطع انه) أي العموم للمكلفين (ان ثبت في نحو) نعم جوابا لقوله (أيحل لي كذا فبقياس) لهم عليه لوجود علته فيهم كما فيه (أو بنحو حكمي على الواحد) حكمي على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم في حقهم أيضا (لا من نعم) فقط وهذا لا ينافي خصوصه كسائر أنواع الخصوص (وأما) الجواب (المستقل العام على سبب خاص فللعموم) عند الاكثر والمراد بالمستقل ما يكون وافيا بالمقصود مع قطع النظر عن السبب ولا فرق بين أن يكون السبب سؤالا نحو ما روى أحمد وقال صحيح والترمذي وحسنه قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر تلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب فقال ان الماء طهور لا ينجسه شئ أو حادثة كما لو شاهد من رمى اهاب شاة ميتة فقال أيما اهاب دبغ فقد طهر (خلافا للشافعي) على ما نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي لكنه مردود كما قال الاسنوي بنصه في الام على أن السبب لا يصنع شيأ انما يصنعه الالفاظ ومشى عليه أكثر أصحابه وبين فخر الدين الرازي في مناقبه وهم ناقل الاول عنه بما يعرف ثمة نعم قال به من أصحابه المزني وأبو ثور والقفال والدقاق وروى عن مالك وذهب بعض العلماء كأبي الفرج ابن الجوزي اليه ان كان سؤال سائل والى العموم ان كان وقوع حادثة (لنا أن التمسك باللفظ وهو عام) ولا مانع من اجرائه على عمومه فان قيل بل ثم مانع وهو خصوص السبب قلنا ممنوع كما أشار اليه قوله (وخصوص السبب لا يقتضي اخراج غيره) أي ذي السبب بالضرورة لانه لا ينافي عمومه فكيف يخرج غيره (وتمسك أصحابه فمن بعدهم في جميع الاعصار بها) أي بالاجوبة العامة الواردة على سبب خاص (كآية السرقة وهي في رداء صفوان أو المجن) كما قال ابن الحاجب وغيره وتعقبه شيخنا الحافظ رحمه الله بأنه لم ير في شئ من التفاسير أن ذلك سبب نزول الآية وانما ذكر الواحدي وجماعة عن ابن الكلبي ان الآية نزلت في ابن أبيرق سارق الدرع الذي ذكرت قصته في الآيات التي من سورة النساء وفيها يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله بل سياق قصة القطع في رداء صفوان على ما أخرجه الدارقطني في الموطآت يفيد تأخر وقوعها عن نزول الآية لان النبي صلى الله عليه وسلم قطع المخزومية التي سرقت وذلك بعد فتح مكة كما ثبت في مسلم وصفوان بن أمية انما أسلم بعد ذلك (وآية الظهار في سلمة بن صخر البياضي) كما قاله ابن الحاجب وغيره أيضا وتعقبوه بأنها انما نزلت في أوس بن الصامت وزوجته خولة كما رواه أبو داود وغيره وأخرج الطبراني من حديث ابن عباس قال كان أول ظهار في الاسلام بين أوس ابن الصامت وامرأته قال شيخنا الحافظ وليس ببعد ما قاله ابن الحاجب وذلك ظاهر من سياق حديث سلمة بن صخر ثم أسند اليه قال كنت امرأ أصيب من النساء ما لا يصيب غيري فدخل شهر رمضان فخفت أن يقع مني شئ في ليلتي فيتتابع بي حتى أصبح فظاهرت من امرأتي حتى ينسلخ الشهر فبينما هي تخدمني اذ تكشف لي منها شئ فما لبثت أن نزوت عليها فلما أصبحت خرجت الى قومي فقصصت عليهم خبري وقلت لهم امشوا معي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لا والله ما نمشي معك انا نخاف أن ينزل فيك القرآن أو يتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيك بمقالة يلزمنا عارها فانطلقت الى رسول الله صلى

تعالى محال وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعني به شيأ وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا أن يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار في العمد وأبو الحسين في شرحه له واستدلا الخصم بأن فائدته التعبد بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهاني في شرحه له لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الانبياء (قوله احتجت الحشوية) أي على جوازه بثلاثة أوجه الاول وروده في القرآن في أوائل كثير من السور كحم وطه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثاني قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به الآية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان في القرآن شيأ لا يعلم تأويله الا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ فيتعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية أي قائلين ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع أن يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالا من عن المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما قلناه وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لانه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه أولا في المهمل وأجاب المصنف بأنا انما نمنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه أما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب

الله عليه وسلم فأخبرته خبري فقال انت بذاك يا سلمة قلت أنا بذاك يا رسول الله قال انت بذاك يا سلمة قلت أنا بذاك يا رسول الله قال انت بذاك يا سلمة قلت أنا بذاك يا رسول الله فاحكم في بما أراك الله فها أنا ذا صابر نفسي قال أعتق رقبة الحديث أخرجه أحمد وغيره وحسنه الترمذي ثم قال فجائز أن تكون قصة سلمة وقعت عقب قصة أوس بن الصامت فنزلت الآية فيهما وذلك ظاهر من قول قوم سلمة نخشى أن ينزل فيك قرآن فان فيه وفي سؤال سلمة اشارة الى أن آية الظهار لم تكن نزلت انتهى قلت ولقائل أن يقول بعده تظافر الروايات المعتبرة على أن زوجة أوس لما ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما برحت أو فلم ترم مكانها حتى نزلت الآية ثم الآية نفسها فانها مشيرة الى ان سبب نزولها مجادلة زوجة المظاهر رسول الله صلى الله عليه وسلم وشكواها الى الله ولم ينقل هذا كله الا في زوجة أوس ثم ليس في قول قوم سلمة نخشى أن ينزل فيك قرآن ولا في سؤال سلمة اشارة راجعة الى أن آية الظهار لم تكن نزلت ولا ظاهر أيضا ان المخشي وقوعه من النزول كان بيان حكم الظهار ولا من البعيد أن يكون المخشي نزوله فيه هو التوبيخ له ونحوه ومن ثمة أردفوه بقولهم أو يتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيك بمقالة يلزمنا عارها ولا أن تكون الآية قد نزلت وخفي عليهم وعليه حكمها بالنسبة اليه ويدل عليه مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم الى بيان الحكم من غير ذكر انتظار الوحي ولا التوقف فيه والله سبحانه أعلم (وآية اللعان في هلال بن أمية أو عويمر) كما كلاهما في الصحيحين وغيرهما وسياقه بالنسبة الى عويمر انه قال لعاصم أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل سل لي عن ذلك يا عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم وان عاصما سأله فكره المسائل وعابها حتى كبر على عاصم ما سمع منه وان عويمرا قال لا أنتهي حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فجاءه في وسط الناس فسأله فقال قد أنزل فيك وفي صاحبتك فاذهب فأت بها قال سهل فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال شيخنا الحافظ رحمه الله تعالى والجمع بين الحديثين ان عاصما سأل لعويمر تخلل بين ذلك وبين مسئلة عويمر بنفسه قصة هلال فنزلت الآية فلما جاء عويمر قيل له قد أنزل فيك وفي صاحبتك باعتبار شمول الآية كل من وقع له ذلك اه قلت وهذا يفيد ان سبب نزولها كل منهما ثم قول أنس كان أول من لاعن في الاسلام هلال بن أمية الحديث يفيد أن العمل بمقتضى الآية كان في هلال قبل عويمر والله تعالى أعلم (قالوا لو كان) الجواب عاما للسبب وغيره (لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد) من عموم الجواب كغيره من افراده لتساويهما في العموم واللازم باطل فالملزوم مثله (وأجيب بمنع الملازمة (بأنه) أي تخصيص السبب بالاجتهاد (نص من جواز التخصيص للقطع بدخوله) أي الفرد السببي في ارادة المتكلم قطعا (والا) أي وان لم يكن داخلا فيها (لم يكن) الجواب (جوابا) له وهو باطل ولا بعد أن يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه (وأجيب أيضا بمنع بطلان اللازم) وهو جواز تخصيص السبب بالاجتهاد (فان أبا حنيفة أخرج ولد الامة) الموطوأة (من عموم الولد للفراش) فلم يثبت نسبه منه الا بدعواه (مع وروده) أي الولد للفراش (في وليدة زمعة) وكانت أمة موطوأة له ولا بأس بسوقه أيضا حالا مرام ففي الصحيحين وغيرهما

نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد ومانحن فيه كذلك لان العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول امنا به الثالث قوله تعالى طلعها كأنه رؤس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد أن لو علمنا رؤس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول بينهم لانهم يتخيلونه قبيحا وهذا أيضا لا يطابق الدعوى لما تقدم ﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن

عن عائشة قالت كان عتبة بن أبي وقاص عهد الى أخيه سعد بن أبي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال ابن أخي عهد الى فيه فقام عبد بن زمعة فقال أخي وابن أبي ولد على فراشه فتساوقا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لحق بالله تعالى (وليس) هذا الجواب (بشئ) دافع لدليل المخصصين (فان السبب الخاص ولد زمعة ولم يخرجه) من الولد للفراش (فالمخرج نوع السبب) وهو ولد الامة الموطوأة (مخصوصا منه) أي نوع السبب (السبب) الخاص وهو ولد زمعة (والتحقيق أنه) أي أبا حنيفة (لم يخرج نوعه أيضا لانها مالم تصر أم ولد عنده) أي أبي حنيفة (ليست بفراش فالفراش المنكوحة) وهي الفراش القوي يثبت فيه النسب بمجرد الولادة ولا ينتفي الا باللعان (وأم الولد) وهي فراش ضعيف ان كانت حائلا فيجوز تزويجها وفراش متوسط ان كانت حاملا فيمتنع تزويجها ويثبت نسب ولدها بلا دعوة وينتفي بمجرد نفيه في الحالين وهذا أوجه من قولهم الفرش ثلاثة قوي وهي المنكوحة ومتوسط وهي أم الولد وضعيف وهي الامة الموطوأة التي لم يثبت لها أمومية الولد (واطلاق الفراش على وليدة زمعة في قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الامة مطلقا فراشا لجواز كونها) أي وليدة زمعة (كانت أم ولد وقد قيل به) أي بكونها أم ولد له (ودل عليه بلفظ وليدة فعيلة بمعنى فاعلة على أنه منع أنه صلى الله عليه وسلم أثبت نسبه لقوله هو لك) أي ميراث من أبيك ومن ثمة لم يقل هو أخوك وما في رواية هو أخوك يا عبد فمعارضة بهذه وهذه أرجح لانها المشهورة المعروفة (وقوله احتجبي منه يا سودة) اذ لو كان أخاها شرعا لم يجب احتجابها منه ويؤيده رواية أحمد وأما أنت فاحتجبي منه فانه ليس لك بأخ (قالوا وعم) الجواب في السبب وغيره (كان نقل الصحابة السبب بلا فائدة) اذ لا فائدة له سوى التخصيص (وهو) أي ونقلهم السبب بلا فائدة (بعيد) لان مثلهم لا يعتني بنقل ما لا فائدة فيه (أجيب بأن معرفته) أي السبب (ليمنع تخصيصه) بالاجتهاد (أجل فائدة ونفس معرفة الاسباب ليحترز عن الاغاليط) فائدة أيضا (قالوا لو قال لا أتغدى جواب تغد عندي لم يعم) قوله لا أتغدى كل تغد ونزل على التغدي عنده (اذ لم يعد كاذبا بتغديه عند غيره أجيب بأن تخصيصه) لعموم كل تغد (بعرف فيه) وهو عرف المحاورة الدال على أنه لا يتغدى عنده (لا بالسبب) وتخلف الحكم عن الدليل لمانع لا يقدح فيه فانتفى قول زفر بعمومه حتى لو كان حالفا على ذلك حنث ولو زاد على الجواب اليوم ثم تغدى عند غيره لم يحنث عند الشافعي أيضا اذا حلف عليه وقال أصحابنا يحنث لظهور ارادة الابتداء دون الجواب حملا للزيادة على الافادة دون الالغاء نعم ان نوى الجواب صدق ديانة لاحتماله (قالوا وعم) الجواب السبب المسؤل عنه وغيره (لم يكن) الجواب (مطابقا) للسؤال لان السؤال خاص والجواب عام وانه يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) الملازمة ممنوعة بل (طابق) الجواب السؤال بكشفه عن معناه وتبيين حكمه (وزاد) عليه مالم يسئل عنه ولا ضير في ذلك وكيف لا وقد قال تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي أتوكأ عليها

البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن * المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره اذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصي وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله انما من خطاب الا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضا فالاحجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الاوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التي قبلها والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجؤها أي أخروها وأدحضوها قال * (الثالثة الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على

الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى ثم المجازى أو بمفهومه وهو إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا أو شرعا مثل ارم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف كلزوم نفى الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب) أقول المسئلة الثالثة فى كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق كما سيأتى بيانه الاول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فان لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة فى عهده عليه الصلاة والسلام لانها المتبادر الى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وهذا اذا كثر استعمال الشرعى والعرفى بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوى فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يترجح الا بقرينة قاله فى المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الاصوليين أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تأمل وذكر الآمدى فى تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب أحدها هذا وصححه ابن الحاجب جميع والثانى يكون مجملا والثالث قاله الغزالى ان ورد فى الاثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام انى اذن أصوم فانه اذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد فى النهى كان مجملا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على اللغوى قال الآمدى والمختار انه ان ورد فى الاثبات

وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى وصحح البخارى والترمذى وغيرهما أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته (قالوا وعم) الجواب المسؤل عنه وغيره (كان) العموم (تحكما بأحد مجازات محتملة) ثلاثة (نصوصية على السبب فقط) أى كون عموم الجواب نصا فى الفرد السببى الخاص الذى لاجله ورد العام دون غيره (أو) نصوصية على السبب (مع الكل) أى سائر الافراد التى هو ظاهر فيها والفرق بينه وبين العام الذى هو حقيقة انه ظاهر فى الجميع وما نحن فيه نص فى بعض وظاهر فى الباقى (أو) نصوصية على السبب مع (البعض) أى بعض الافراد التى هو ظاهر فيها (قلنا لا مجاز أصلا لانه) أى المجاز انما يتحقق (بالاستعمال فى المعنى) الذى لم يوضع اللفظ له (لا بكيفية الدلالة) من الظهور والنصوص (وقد استعمل) اللفظ العام الذى هو الجواب (فى الكل) أى فرده السببى وباقى أفراده (فهو حقيقة) فى العموم (وأيضا نمنع نصوصيته) أى اللفظ العام بالنسبة الى الفرد السببى (بل تناوله للسبب كغيره) من الافراد (وانما يثبت بخارج) عن اللفظ وهو لزوم انتفاء الجواب (القطع بعدم خروجه) أى الفرد السببى (من الحكم) لكن على هذا ما قال المصنف (ولا يخفى ان الخارج حينئذ) أى حين كونه سببا للقطع بعدم خروجه (محقق للنصوصية لانها) أى النصوصية (أبدا لا تكون من ذات اللفظ الا ان كان) اللفظ (علما ان لم يتجوز بها) أى بالاعلام فان تجوز بها فهى كغيرها انما تكون نصوصيتها بخارج فان قلت هذا فرض ما هو غير ممكن فيها لان فخر الدين الرازى والآمدى صرحا بأن الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز والتجوز بها فرع كونها حقيقة قلت ممنوع فان الاصح ان المجاز لا يستلزم الحقيقة كما يأتى فى موضعه على ان الاشبه انها بعد الاستعمال لا تخرج عنها كما سيذكر فى محله ثم ما نحن فيه ليس من الاعلام فلا يتم هذا الجواب وفيما قبله كفاية ❁ (البحث الرابع الاتفاق على اطلاق قطعى الدلالة على الخاص وعلى احتماله) أى الخاص (المجاز) بمعنى انه يجوز أن يراد به معنى مجازى له (ويلزمه) أى الاتفاق على احتمال الخاص المجاز (الاتفاق على عدم القطع بنفى القرينة الصارفة عن) المعنى (الحقيقى) للخاص الى المعنى المجازى له لان القطع بنفيها يمنع احتماله اياه الا أن فى هذين الامرين ملزوما ولازما بحثا يوجب منعه كما يذكره المصنف آخرا (وان هذا القطع) المنسوب الى دلالة الخاص (لا ينافى الاحتمال مطلقا) وانما ينافى الاحتمال الناشئ عن دليل (واختلف فى اطلاقه) أى قطعى الدلالة (على العام فالاكثر) من الفقهاء والمتكلمين (على نفيه) أى نفى اطلاقه عليه (وأكثر الحنفية) أى جمهور مشايخ العراق وعامة المتأخرين (نعم) أى يطلق عليه بل ذكر عبد القاهر البغدادى من المحدثين أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه وقواه فخر الاسلام (وأبو منصور) الماتريدى (وجماعة) وهم مشايخ سمرقند لا يطلق عليه (كالاكثر لكثرة ارادة بعضه) أى العام من اطلاقه (سواء سمى) كون بعضه مرادا (تخصيصا اصطلاحيا أولا كثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص وهذا) العام أيضا (مما خص بنحو والله بكل شئ عليم لله ما فى السموات وما فى الارض) لعدم تخصيص ما فى هاتين الآيتين من العموم (فى قلة مما لا يحصى ومثله) أى وجود هذه الكثرة (يورث الاحتمال فى) العام (المعين) جريا على ما هو الكثير الغالب (فيصير) كون المراد

حمل على الشرعى لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد فى النهى حمل على اللغوى لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع
الخمر ونحوه ولا قائل به وماذكراه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكراه بعد ذلك وضعفا قائله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على
المعنى المجازى صونا للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب فى مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور فى الحقائق الثانى أن يدل الخطاب
على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معانى
الالفاظ المفردة وذلك بأن
يكون شرطا للمعنى المدلول
عليه بالمطابقة وتارة يكون
مستفادا من التركيب
وذلك بأن لا يكون شرطا
للمعنى المطابقى بل تابعا له
فاللازم عن المفرد قد يكون
العقل يقتضيه كقوله ارم
فانه يستلزم الامر بتحصيل
القوس والمرمى لان العقل
يحيل الرمى بدونهما وقد يكون
هو الشرع كقوله أعتق
عبدك عنى فانه يستلزم سؤال
تمليكه حتى اذا أعتقه تبينا
دخوله فى ملكه لان العتق
شرعا لا يكون الا فى مملوك
وقد مثل فى المحصول له بمثال
فاسد فعدل عنه صاحب
الحاصل والمصنف وهذا
القسم وهو اللازم عن المفرد
يسمى الاقتضاء أى الخطاب
يقتضيه وأما اللازم عن
المركب فهو على قسمين
أحدهما أن يكون موافقا
للمنطوق فى الايجاب والسلب
ويسمى فحوى الخطاب أى
معناه كما قال الجوهرى قال
وهو بعد وبقصر ويسمى أيضا
تنبيه الخطاب ومفهوم
الموافقة كقوله تعالى فلا
تقل لهما أف فانه يدل أيضا
على تحريم الضرب من باب الاولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التأفيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته
بخلاف مجرد الرمى فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الى آخر الآية فانه يدل بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح
ويلزم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف
بمثالين اشارة الى معنيين أحدهما أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثانى

بجميع مدلوله (ظنيا فبطل) بهذا دفع صدر الشريعة الاستدلال على ظنية العام بكثرة بل بأكثرية
تخصيصه وهو (منع كثرة تخصيصه لانه) أى تخصيصه عندنا انما يكون (بمستقل مقارن وهو) أى
المستقل المقارن (قليل) فلا يتم القول بأن الاكثر فى العام التخصيص وانما بطل (لانهم) أى الظنيين
(يمنعون اقتصاره) أى التخصيص على انه انما يكون بمستقل مقارن بل هو أعم من ذلك (ولو سلم) ان
التخصيص انما يكون بذلك (فالمؤثر فى ظنيته) أى فى الموجب لظنية العام انما هو (كثرة ارادة البعض
فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا فى الاصطلاح) ولا شك فى ثبوته ونحن نسميه تخصيصا وعلى رأينا
أطلقناه عليه فان وافقتم على الاطلاق فبها وان أبيتم اطلاقه عليه اصطلاحا منكم فلا يضر فى المقصود
(قالوا) أى القطعيون (وضع) العام (لمسمى فالقطع بلزومه) أى المسمى له (عند الاطلاق)
كالخاص ثم قالوا ايرادا وجوابا (فان قيل ان أريد) بالقطع بلزومه (لزوم تناوله) أى اللفظ له (فسلم
ولا يفيد) لان التناول ثابت للكل بعد التخصيص بالعقل لانه يتبع الوضع فلا يدل لزوم تناول اللفظ
والقطع به على كونه قطعى الدلالة لثبوته قطعا حال ظنية العام وهو ما بعد التخصيص والقطع بأنه حينئذ
متناول لجميع ما وضع له ذكره المصنف (أو ارادته) أى لزومها (فممنوع اذ تجويز ارادة البعض قائم فيمنع
القطع قيل المراد) بالقطع بلزومه القطع بارادة ما تناوله اللفظ وهو (ما) أى قطع (كقطعية الخاص)
وهو القطع الذى لا احتمال فيه عن دليل (لا ما ينفى احتماله) أى العام أصلا (لتحققه) أى الاحتمال
لا عن دليل (فى الخاص مع قطعيته اتفاقا) فانتفى كون التجويز المذكور منافيا القطع فيه (فحقيقة
الخلاف) فى قطعية العام (انه) أى العام (كالخاص) فى القطعية (أو أحط فلا يفيد الاستدلال
على قطعية العام (بأنه لو جاز ارادة بعضه بلا قرينة كان تلبيسا أو تكليفا بغير المقدور) لانه ليس فى الوسع
الوقوف على الارادة الباطنة ولا تكليف الا بما فى الوسع وانما لا يفيد الاستدلال بهذا على ذلك (للزوم
مثله فى الخاص) وهو أن لا يجوز أن يراد به بعضه وهو ممنوع لانه يحتمل المجاز اذ هذا القطع لا ينفى
الاحتمال كما بينا (مع أن الملازمة ممنوعة أما الاول) أى أما منعها على تقدير اللازم الاول الذى هو لزوم
التلبيس فى اطلاق العام (فلأن المدعى خفاؤها) أى القرينة (لا نفيها) أى انما يجوز انه أراد به بعضه
ونصب قرينة غير انها خفيت علينا ولا تلبيس بعد نصب القرينة وستسمع ما على هذا من التعقب (وأما
الثانى) أى وأما منعها على تقدير اللازم الثانى وهو التكليف بغير المقدور (فانما يلزم) التكليف بغير
المقدور (لو كلف) بالعمل (بالمراد) بالعام (لكنه) أى التكليف به منتف فانه انما كلف بالعمل (بما ظهر
من اللفظ) مرادا كان أو غير مراد فى نفس الامر (والاستدلال) على ظنية العام (بكثرة الاحتمال فى
العام اذ فيه) أى فى العام (ما فى الخاص) من احتمال المجاز (مع احتمال ارادة البعض مدفوع) كما ذكر
صدر الشريعة (بأن كون حقيقة لها معنيان مجازيان وأخرى واحد لا يحطه) أى ما له مجازان (عنه)
أى ما له مجاز واحد (لان الثابت فى كل منهما) أى مما له مجازان وما له مجاز (حال اطلاقه احتمال مجاز
واحد فتساويا) فى الدلالة على المعنى الحقيقى حيث لا قرينة للمجاز أصلا (قلنا) نحن معشر الظنيين (حين
آل) الاختلاف بيننا وبينكم معشر القطعيين فى المراد بقطعية دلالة العام على معناه (الى أنه كالخاص)

خلافا لابن الحاجب فى اشتراطه الاولوية   الثانى ما قاله الامام فى المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الأول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأفيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس فافهمه وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى الصبح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم اللفظ   وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيما لهما وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشئ * القسم الثانى أن يكون مخالفا للمنطوق ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسئلة الا الغاية فانه أخرها الى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتى فى كلامه وبعضها أذكره ان شاء الله تعالى قال *(الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره والا لما جاز القياس خلافا لابى بكر الدقاق وباحدى صفتى الذات مثل فى سائمة الغنم الزكاة يدل مالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافا لابى حنيفة وابن سريج والقاضى وامام الحرمين والغزالى لنا أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغنى ظلم ومن قولهم الميت اليهودى لا يبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالاصل فتعين وان الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل ينفى علة أخرى فينتفى بانتفائها قيل لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما قلنا دل التزاما لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى قيل ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق ليس كذلك قلنا غير المدعى) أقول شرع المصنف فى ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول تعليق الحكم أى طلبا كان أو خبرا بالاسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل

فيها كما هو مرادكم (أو دونه) كما هو مرادنا (فانما يرجح) الخاص على العام عندنا (بقوة احتمال العام ارادة البعض لتلك الكثرة) أى كثرة ارادة بعضه من اطلاقه (وندرة ما فى الخاص) من احتمال ارادة المجاز (للندرة) أن يراد بنحو جاء زيد رسول زيد أو (كتاب زيد بزيد فصار التحقيق أن اطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال) فيه كما فى المثال المذكور (بخلاف العام) فان ارادة البعض من اطلاقه كثير بل أكثرى فلا يتحدان مرتبة (قولهم) أى القطعيين (لا عبرة به) أى باحتمال التخصيص فى العام (أيضا اذ لم ينشأ عن دليل) فصار العام كالخاص (قلنا) ممنوع (بل نشأ عنه) أى عن دليل (وهو) أى الدليل (غلبة وقوعه) أى التخصيص فى العام (فتوجب) غلبة وقوعه (الظنية فى المعين وان أريد) بالدليل فى لم ينشأ عن دليل (دليل ارادة البعض فى) العام (المعين) أى لم يثبت دليل ارادة البعض فى العام المعين (خرج) هذا العام (عن محل النزاع وهو) أى محله (ظنية ارادة الكل) أى كون الكل مرادا ظنى أو قطعى كالخاص بالمعنى المذكور وهذه معترضة بين ما خرج عنه وبين ما خرج اليه وهو (الى القطع بارادة البعض) فيصير فى تحقق ارادة البعض منه أو الكل فقال قائل تحقق فى العام المعين ارادة بعضه وقال آخر بل كله (والجواب) عن ظنيته من القطعيين (منع تجويز ارادة البعض بلا مخصص مقارن) مستقل (لاستلزامه) أى هذا التجويز (ما سيذكر فى اشتراط مقارنة المخصص) من الايقاع فى الكذب أو طلب الجهل المركب (ومثله) أى ويجى مثله (فى الخاص) اذا لم يقرن بما يفيد غير ظاهره (وقولهم) أى الظنيين (يحتمل) العام (المجاز أى من حيث هو أما الواقع فى الاستعمال فلا يحتمل غيره الا بقرينة تظهر فتوجب) القرينة (غيره) أى غير ظاهره (وحينئذ) أى وحين كان الحال فى احتمال العام المجاز هذا التفصيل (فكون الاتفاق على عدم القطع بنفى القرينة) الصارفة عن الحقيقى الى المجازى فى الخاص كما تقدم (ممنوع بل اذا لم تظهر) القرينة (قطع بنفيها) وقد عرف من هذا منع كونها نصبت وخفيت وان المصنف مع أكثر الحنفية (وثمرته) أى الخلاف فى أن العام أحط رتبة من الخاص فى ثبوت الدلالة أو مثله فيه تظهر (فى المعارضة ووجوب نسخ المتأخر منهما) أى العام والخاص (المتقدم) فالقائلون بأن الخاص أقوى قدموه على العام عند التعارض ولم يجوز وانسخه بالعام لرجحان الخاص عليه والقائلون بتساويهما لم يقدموا أحدهما على الآخر اذا تعارضا الا بمرجح وجوزوا نسخ أحدهما بالآخر (ولذا) أى تساويهما (نسخ طهارة بول المأكول) المستفادة مما عن أنس ان رهطا من عكل أو قال عرينة قدموا فاجتووا المدينة فأمر لهم النبى صلى الله عليه وسلم بلقاح وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها متفق عليه لان النجس واجب الاجتناب محرم التداوى به ففى سنن أبى داود عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا تداووا بحرام (وهو) أى النص المفيد طهارته وهو قوله وأمرهم أن يشربوا من أبوالها أى اللقاح (خاص باستنزهوا البول) أى بما عن أبى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم وقال على شرطهما ولا أعرف له علة وهو عام لان من للتعدية لا للتبعيض والبول محلى باللام للجنس فعم كل بول وقد أمر بطلب النزاهة منه والطاهر لا يؤمر بالاستنزاه منه هذا ان كان الامر باستنزاه البول متأخرا عن حديث العرنيين كما قيل

(أورجح) حديث الاستنزاه على حديث العرنيين ان لم يعلم تأخره عنه كما هو الظاهر (بعد المعارضة للاحتياط) فى العمل بالمحرم (وأما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن المخصص) الى القطع أو غلبة الظن بعدمه حتى يجب العمل به (اتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقده مطابقاله) أى لاعتقاده (وأما قبله) أى البحث عن المخصص (فما تقدم من حمل كلام الصيرفى) عليه فى مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (يفيد أنه) أى وجوب اعتقاد عمومه (كذلك) أى اتفاق أيضا وكيف لا وقد صرح هو به كما ذكره امام الحرمين وغيره عنه كما تقدم ثمة (والنظر يقتضى اذ توقف وجوب العمل على البحث توقف اعتقاده) أى وجوب اعتقاد عمومه على البحث عن المخصص لما سلف ثمة من أن الفرق بين الاعتقاد والعمل بأنه يجب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص ولا يجوز العمل به قبله تحكم مع بيان وجهه فليراجع وقد ظهر ماذكرناه هنالك أيضا من أن ظاهر كلام مشايخنا يوافق ماعن الصيرفى ولاسيما كلام القطعيين منهم فليتأمل (وقول محمد) فى الزيادات (فيمن أوصى بخاتم لانسان ثم) أوصى مفصولا (بفصه لآخر الفص بينهما) والحلقة للاول خاصة (من باب الخاص) لان التعبير عنه إما بخاتمى أو هذا الخاتم أو الخاتم الفلانى وكل منها من الخاص (لا العام) وكيف يكون عاما وتعريف العام غير صادق عليه وانما الفص منه كجزء من الانسان مثلا فكما لا يصير الانسان باعتبار أجزائه عاما فكذا الخاتم (غير أنه) أى الخاتم (نظير) للعام من حيث ان اسمه يشمل الفص كشمول العام ما يتناوله فأطلق عليه العام توسعا (وخالفه) أى محمدا (أبو يوسف فجعله) أى الفص (للثانى) كما فى الهداية والايضاح والمنظومة وغالب شروح الزيادات وظاهر التقويم وأصول فخر الاسلام أن قول محمد قول الكل قال صاحب الكشف فيحمل على أن لابى يوسف فيه روايتين اه قلت وهو كذلك فقد ذكر الكرخى ان أبا يوسف لم يثبت خلافه فى ظاهر الرواية وانما علم من رواية الاملاء واتفقوا على أنه لا خلاف فى أن الحلقة للاول والفص للثانى اذا كان موصولا وجه ماعن أبى يوسف أن الوصية لا تلزمه شيأ فى الحياة والكلام الثانى بيان للمراد من الاول فيكون الموصول والمفصول فيه سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان والخدمة أو الغلة لآخر ووجه الظاهر أن اسم الخاتم يتناولهما معا لانه مركب منهما ومن ثمة صح استثناؤه منه فكان الكلام الثانى تخصيصا وهو انما يصح موصولا أما اذا كان مفصولا كان معارضا للاول وهما فى ايجاب الحكم سواء فثبتت المساواة بينهما فيه وليس الثانى رجوعا عن الاول لان اللفظ لا ينبئ عنه فصار كما لو أوصى بشئ معين لانسان ثم أوصى به أيضا لآخر حيث يكون بينهما بخلاف ما لو قال الشئ الفلانى الذى أوصيت به لفلان هو لفلان فانه يكون رجوعا حتى يكون للثانى خاصة بخلاف ماقاس عليه فان الرقبة لم تتناول الخدمة أو الغلة على سبيل الجزئية لها بل لكونها وصفا تابعا وهو ليس من التناول اللفظى بشئ ومن ثمة لم يصح استثناؤهما منها فاذا أوجب الخدمة أو الغلة للغير اختص بها لعدم المزاحم المساوى له فى استحقاقها والله سبحانه اعلم

۞ (البحث الخامس يرد على العام التخصيص فأكثر الحنفية) وهم الكرخى وعامة المتأخرين وبعض الشافعية أيضا على مافى الكشف وغيره (بيان أنه) أى العام (أريد بعضه بمستقل مقارن) فاحترز

زيد قائم فانه لا يدل على نفى القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ونقله امام الحرمين فى البرهان عن نص الشافعى واحتج المصنف بانه لو دل على نفيه عن غيره لاستد باب القياس وبيانه أن تحريم الربا مثلا فى القمح يدل على هذا التقدير على اباحته فى كل ماعداه مطعوما كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لامرين أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة فى كل ماعدا البر والقياس انما يدل على التحريم فى الافراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة وهى المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغايه مايلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى الثانى ماذكره الآمدى وهو انه انما يؤدى الى ابطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغايه ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلا منهما دل على عكس مادل عليه الآخر كالحمص فى مثالنا أباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية الى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله فى الاحكام واحتجوا بان التخصيص لابدله من فائدة وجوابه ان غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة وحكى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع له ذلك فى مجلس النظر

ببغداد فألزم الكفر اذا قال محمد رسول الله لنفى رسالة عيسى وغيره فوقف وحكى ابن برهان فى الوجيز قولا ثالثا أنه حجة فى أسماء الانواع كالغنم دون أسماء الاشخاص كزيد (قوله وباحدى صفتى الذات) أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب فى المعلوفة لكن الصحيح فى

المحصول وغيره أنه انما يدل على النفى فى ذلك الجنس وهو الغنم فى مثالنا وقيل يدل على نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع الاجناس نظرا الى أن العلف مانع والسوم مقتضى وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفى فمن الفائدة أن يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره فى ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشافعى ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا الذى اختاره المصنف نقله الامام والآمدى وأتباعهما عن الشافعى والاشعرى وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضى أبو بكر الباقلانى وابن سريج والغزالى الى أنه ليس بحجة واختاره الآمدى والامام فخر الدين فى المحصول والمنتخب وقال فى المعالم المختار أنه يدل عرفا لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيأ ونقل الامام فخر الدين عن امام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص فى البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغنى كما مثل المصنف قال الا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشبع اذا أكل فانه كاللقب فى عدم الدلالة ثم ذكر فى آخر المسئلة التى بعدها مثله أيضا فقال واعتبر الشافعى الصفة ولم يفصل واستقر رأى (١) على الحاق ما لا يناسب منها باللقب لا جرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف فى النقل عن امام الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه فى مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب بالعام (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه الاول أن المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم أن مطل الفقير ليس بظلم واذا ثبت ذلك فى العرف ثبت أيضا فى اللغة لان الاصل عدم النقل لا سيما وقد صرح به فى هذا الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك أيضا

بمستقل وهو ما كان مستبدا بنفسه غير متعلق بصدر الكلام عن غير المستقل وهو ما لم يكن كذلك كالاستثناء والصفة و بمقارن (أى موصول) بالعام أى مذكور عقبه (فى) المخصص (الاول) وانما فسره به دفعا لتوهم ان المراد بالمقارنة المعية فانها بهذا المعنى غير مرادة هنا مع أنها انما تتصور فى فعل خاص للنبى صلى الله عليه وسلم مع قول عام عما لا يكون كذلك فانه نسخ لا تخصيص ومن ثمة قال (فان تراخى) البيان المذكور عنه (فناسخ لا) فى المخصص (الثانى) وهلم جرا قال المصنف (والوجه ان الثانى) وهلم جرا اذا تراخى (ناسخ أيضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه) أى مقتضاه لعموم علة المنصوص عليه للمقيس الموجبة لمشاركته اياه فى الحكم وانما كان الوجه هذا الجريان الموجب لاشتراط المقارنة فى الاول فيما بعده فعلى ما ذكروا يجوز الالحاق بالمخصص الثانى المتأخر وتعديه الاخراج وعلى ما ذكر المصنف بحثا لا يجوز لانه ناسخ والناسخ لا يعلل (وصرح المحققون بأن تفرع عدم جواز ذكر بعض) من المخصصات (دون بعض على منع تأخير المخصص ضرورى) من العلم بعلة منع تأخير المخصص وهذا يؤيد كون الثانى اذا تراخى يكون ناسخا ثم عطف على تراخى (أو جهل) تراخيه كما جهل أيضا مقارنته (فحكم التعارض) يجرى بينه وبين القدر المعارض له من العام (كترجيح المانع منهما أيا ما كان على المبيح (والا) أى وان لم يتأت الترجيح فالحكم (الوقف) كما فى البديع أو التساقط كما فى أصول ابن الحاجب وهما متقاربان (ووجب نسخ الخاص بالعام المتأخر عنه) كقلبه وبه قال القاضى وامام الحرمين وفى البديع جعل هذا قول العراقيين من الحنفية ثم قال والشافعى والقاضى أبو زيد وجمع من مشايخنا الخاص مبين مطلقا يعنى سواء كان الخاص متقدما أو متأخرا أو مجهولا أو وردا معا كما صرح به شارحوه وذكر فى المحصول وغيره أن كون الخاص الوارد بعد العام مخصصا محله اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام لان تأخير البيان الى وقت الحاجة جائز أما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون ناسخا لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة قال الاسنوى وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وانما نأخذ به من حيث لا يؤدى الى نسخ المتواتر بالآحاد وأما العامان من وجه الخاصان من وجه فسيأتى الكلام فيهما فى التعارض هذا ومن أصحابنا وغيرهم من زاد لفظى بعد مستقل احترازا عن غير اللفظى كالعقل (والشافعية) أى أكثرهم (وبعض الحنفية قصر العام على بعض مسماه وقيل) على بعض (مسمياته) كما فى أصول ابن الحاجب والبديع بناء (على ارادة أجزاء مسماه) كما حكاه المحقق التفتازانى عن جمهور الشارحين تنزيلا لاجزائه منزلة مسميات له اذ لا مسميات للفظ الواحد بل مسماه واحد من حيث هو مجموع وهو كل واحد (وهو) أى وكون المراد هذا (يحقق ما أسلفناه) فى الكلام على تعريف العام (ان دلالته) أى العام (على الافراد تضمنية أو) ارادة (الآحاد المشتركة فى المشترك) بينهما وهو المعنى الكلى الذى يندرج تحته المسميات التى هى جزئيات له و يصدق حمله على كل منها كما مشى عليه الفاضل الابهرى (واضافة المسميات اليه) أى العام (حينئذ) أى حين يكون المراد هذا (بعموم نسبته فانها) أى الآحاد (مسميات فى نفس الامر لا به) أى

(١) كذا فى الاصل ولعل هنا سقطا من الناسخ كما هو ظاهر كتبه مصححه

يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودى لا يبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه الثانى أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة لان تخصيص احاد البلغاء يستدعى ذلك فالشارع أولى وتخصيص الحكم به فائدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه فى القياس فيكون السوم مثلا علة للوجوب والاصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لان المعلول يزول بزوال علته (قوله قيل لو دل لدل) أى استدل الخصم بوجهين أحدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمنا أو التزاما لان الدلالة منحصرة فى هذه الثلاثة لكنه لا يدل أما المطابقة والتضمن فواضح لان نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم فى المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزأه حتى يكون تضمنا وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكاة فى السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاما ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمه وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكونه علة وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى اذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص

بالعام وعلى هذا لو قال بعض أفراده لكان أوضح كما قال السبكى وهذا أولى ثم لا خفاء فى صدقه على العام المراد به ابتداء الخصوص والعام المراد به ذلك بعد ارادة العموم والفرق بينهما أن المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما والمراد به الخصوص عمومه ليس بمراد لا حكما ولا تناولا (ويكون) التخصيص (بمستقل كالعقل والسمعى المنفصل ومتصل والعام فيه) أى فى تعريف التخصيص (حقيقة لانه) أى التخصيص (حكم على المستغرق) بارادة بعضه لا لمجاز كما فى قولهم خص العام وهذا عام مخصص وفى هذا تعريض بنفى ما ذكر المحقق التفتازانى من ان المراد به عام على تقدير عدم المخصص فى غير الاستثناء (فيخرج البعض مطلقا) أى سواء كان متصلا أولا (مخصص) أى الدال على اخراج البعض من عقل أو حس أو لفظ أو عادة يقال له مخصص مجازا مشهورا تسمية للدليل باسم المدلول لانه فى الحقيقة ارادة المتكلم وقد يراد به أيضا معتقد ذلك من مجتهد أو مقلد (ويقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) أى عاما كان أو غيره (على بعض مسماه) وهذا أعم من الاول لصدقه على استعمال الكل فى الجزء (ولا يخفى ما فى قصر اذ لا ينفى النسخ) بل يصدق عليه فى بعض الصور كنسخ بعض ما يتناوله العام لكن أجاب الابهرى بمنع وروده لان العام اذا ورد عليه النسخ فى البعض لم يكن مقصورا على بعض مسمياته حين أطلق بل أريد به أولا ثم رفع البعض أو انتهى حكمه على اختلاف تعريف النسخ بخلاف التخصيص فانه لم يرد بالعام حين أطلق الا البعض إما بحسب الحكم كما فى الاستثناء وإما بحسب الذات كما فى غيره (ومنعه) أى التخصيص (شذوذ بالعقل لانه) أى التخصيص بالعقل (لو صح صحت ارادته) أى ما قضى العقل باخراجه من العام واللازم منتف أما الملازمة فلأن الخارج بالعقل من مسمياته واطلاق اللفظ لغة على مسمياته صحيح لغة وأما انتفاء اللازم فلانه لا يصح لعاقل ان يريد ما يخالف صريح العقل فاذا قلنا الله خالق كل شئ فهم منه لغة أن المراد به غير نفسه أما لو أراد مريد به نفسه كان المريد مخطئا لغة كما هو مخطئ عقلا فيكون خروجه باللغة موافقا للعقل لا بالعقل (ولكان) العقل (متأخرا) عن العام لانه بيان والبيان متأخر عن المبين (والعقل متقدم ولصح نسخه) أى كون العقل ناسخا لانه بيان أيضا واللازم منتف أيضا (أجيب بمنع الملازمة) فى الكل (بل اللازم) فى الاول (دلالته) أى العام على ما قضى العقل باخراجه (وهى ثابتة بعد الاخراج وتأخر بيانه) أى واللازم فى الثانى تأخر بيان العقل عن العام (لا ذاته) أى العقل (ولعجز العقل عن درك المدة المقدرة للحكم) فى الثالث لان النسخ بيان مدة الحكم الشرعى ونظر العقل محجوب عنه بخلاف المخصص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل فافترقا (وأجيب عن الاول) أى لو صح لصحت ارادته كما فى مختصر ابن الحاجب وغيره (أيضا بان التخصيص للمفرد وهو كل شئ) فى قولنا الله خالق كل شئ بعد التركيب (ويصح ارادة الجميع) أى جميع المسميات التى يطلق عليها شئ (به) أى بكل شئ (الا أنه اذا وقع فى التركيب ونسب اليه ما يمتنع) نسبته وهى الخالقية (الى الكل) أى الى كل فرد من أفراده (منعها) أى العقل ارادة الكل لانه يحيل ان يكون الله تعالى خالق نفسه (وهو) أى منع العقل ارادته هو (معنى تخصيص العقل ودفع أيضا) هذا الجواب ودافعه القاضى عضد الدين (بان التحقيق صحتها) أى ارادة الكل (فى التركيب أيضا لغة

والاعم لا ينتفي بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى الثاني قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم وهناك فائدتان احداهما انه الغالب من أحوالهم أو الدائم والثاني أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى قال (الخامسة التخصيص بالشرط مثل وان كن أولات حمل فأنفقوا فينتفي المشروط بانتفائه قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح قلنا الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ يكون الشرط أحدهما وهو غير المدعى قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا ليس كذلك قلنا لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه * السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) أقول تعليق الحكم على الشئ بكلمة ان أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن فيه أمور أربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة إن عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة إن عليه فالثلاثة الاول لا اختلاف فيها وأما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي ودليله ان النحاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة الى أنها لا تدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك اذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا

غير أنه يكذب) التركيب حينئذ لعدم مطابقته الواقع (وهو) أي وكذبه (غيرها) أي صحتها فالمانع انما هو لزوم الكذب لا غير ودفع المصنف هذا الدفع بقوله (ولا يخفى ان المراد) من تخصيص العقل (حكم العقل بارادة البعض لامتناعه) أي حكمه (في الكل) أي بارادة الكل (في نفس الامر ممن يمتنع عليه الكذب) فلم تصح ارادة الكل في التركيب لغة أيضا لامتناع ارادة اللغة ما يمنع العقل ارادته ثم المثال المذكور بناء على ما عليه كثير من أن المراد بشئ في مثله ما يطلق عليه لفظ شئ لغة والا فقد أفدناك في مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه أنه على قول أبي المعين النسفي وما ذكره البيضاوي عن غير المعتزلة انه ليس من العام المخصوص بالعقل فالجواب هو الاول (قالوا) أي المانعون من التخصيص بالعقل (تعارضا) العام والعقل (فتساقطا) هربا من التحكم بترجيح أحدهما بلا مرجح (أو يقدم العام لان أدلة الاحكام النقل لا العقل قلنا في ابطاله) أي العقل (ابطاله) أي النقل (لان دلالته) أي النقل (فرع حكمه) أي العقل (بها) أي بدلالته (فاذا حكم) العقل (بأنها) أي دلالته (على وجه كذا) كالخصوص هنا (لزم) حكمه وهو المطلوب (وأيضا يجب تأويل المحتمل) اذا عارضه ما هو أقوى منه (وهو) أي المحتمل هنا (النقل) لانه ظاهر يحتمل غير ظاهره وهو الخصوص بخلاف العقل فانه قاطع فيتعين تأويل النقل بالتخصيص المذكور الذي هو مقتضى العقل هذا والخلاف لفظي كما ذكر السبكي فان أحدا لا ينازع في أن ما يسمى مخصصا بالعقل خارج وانما النزاع في أن اللفظ هل يشمله فمن قال يشمله سماه تخصيصا ومن قال لا كما هو ظاهر كلام الشافعي لا يسميه مخصصا وحملت دعوى أبي حامد الاجماع على أن العقل مخصص على أن ما يسمى مخصصا خارج لا على انه يسمى مخصصا فان الخلاف فيه مشهور (وآخرون) أي ومنع التخصيص قوم آخرون (مطلقا) أي سواء كان بالعقل أو غيره (لانه) أي التخصيص (كذب) لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا (قلنا يصدق) نفي التخصيص (مجازا) نظرا الى ظاهر اللفظ ويصدق ثبوته حقيقة نظرا الى المعنى فلا تتحد جهة النفي والاثبات (قيل) القائل المحقق التفتازاني (يراد أو بداء) بالدال المهملة والمد وهو ظهور المصلحة بعد خفائها ليشمل الانشاء كما في المنهاج وغيره وهو ظاهر في أن الخلاف فيه أيضا (والا) أي وان لم يزد (خص) الامتناع (الخبر) لانه الذي يتأتى فيه الكذب (وليس) الامتناع بخاص فيه كما ذكرنا (لكن صرح بأن الخلاف ليس الا في الخبر) والمصرح الآمدي (واعترض أبو اسحق) والظاهر انه الشيرازي الشافعي المشهور (من أوهم كلامه انه) أي الخلاف (في الامر أيضا) قلت فاندفع ما ذكره الفاضل الابهري من أنه انما لم يتعرض القاضي عضد الدين لنفيه في الانشاء لعدم القائل بالفصل اذ المثبت يجوز وقوعه في الانشاء والخبر كليهما والنافي يمنعه في كليهما فاذا انتفى وقوعه في الاخبار لزم انتفاؤه في الانشاء أيضا ولان الانشاء في حكم الاخبار لانك اذا قلت أكرم كل رجل فكأنك قلت كل رجل انت مأمور باكرامه فاذا خصصت وقلت الا الفاسق فكأنك قلت ليس كل رجل انت مأمور باكرامه فيلزم الكذب في أحد الحكمين مع أن في هذا من التعسف ما لا يخفى ثم ملخص الجواب انه انما يلزم الكذب أو البداء اذا أراد العموم من أول الامر أبدا أما اذا لم يرده ونصب الدليل عليه فلا وهذا هو الذي نقول به

الجواب ينفع فى كثير من المباحث الثانى أنه شرط لغة لكن لا نسلم انه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب انه اذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشئ بعينه شرطا بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا الان مسمى أحدهما لا يزول الا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى فى شئ قام الدليل على انه شرط بعينه الثالث لو كان المعلق بان ينتفى عند انتفاء ما دخلت عليه إن لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا دليلا على أن الاكراه لا يحرم اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم انه ليس كذلك أى لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه لان زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وههنا قد انتفى الموضوع لانهن اذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء واذا أردن البغاء امتنع اكراههن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيأ على خلاف مراده واذا كان ممتنعا فلا تتعلق به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به * المسئلة السادسة الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه لا نفيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل ونقله الغزالى فى المنخول عن الشافعى فقال فى كتاب المفهوم ما نصه وأما الشافعى فلم ير للتخصيص باللقب مفهوما ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وأمثلته لا تخفى هذا لفظه ونص عليه فى البرهان أيضا فقال ان الشافعى والجمهور يقولون بهذه الاشياء وضم الى ذلك أيضا مفهوم الحد يعنى الغاية قال فى المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم أمر فانه يدل على امتناع ذلك الامر فى الزائد أيضا لوجود العلة وعلى ثبوته فى الناقص لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك اذا لم يكن علة ولكن أحد العددين إما الزائد أو الناقص داخل فى العدد

على انه قد وقع أما فى الخبر فكما قال (والقاطع فيها) أى فى هذه المسئلة (الله خالق كل شئ وهو على كل شئ (١) قدير) بناء على أن المراد بشئ ما يطلق عليه لفظ شئ لغة كما ذكرنا آنفا فيشمل الواجب والممكن والممتنع ثم يكون مخصوصا فى الآيتين بالممكن لامتناع وقوع الخلق والقدرة على ذاته وسائر الممتنعات كالجمع بين الضدين وقد أسلفنا فى مسئلة المخاطب داخل فى عموم متعلق خطابه ما قاله البيضاوى عن غير المعتزلة من أن الشئ فيهما بمعنى المشيء وانه فيهما على عمومه وما قاله أبو المعين النسفى والظاهر انه لا بأس به وخصوصا عند من لا يرى عموم المشترك مطلقا أو فى الاثبات ولا خفاء انه على كل من هذين لا حجة فى الآيتين على هذا المطلوب أصلا فضلا أن يكونا دليلين قطعيين فيه فليتنبه له وأما فى الانشاء فقوله تعالى اقتلوا المشركين مع القطع بعدم ارادة أهل الذمة ثم الظاهر انه يأتى فى هذا الخلاف انه لفظى كما فيما قبله فليتأمل (ولنافى) منع (التراخى ان اطلاقه) أى العام (بلا مخرج افادة ارادة الكل فمع عدمها) أى ارادة الكل فى نفس الامر (يلزم اخبار الشارع) فى الخبر (وافادته) فى الانشاء (ما ليس بثابت) فى نفس الامر (وذلك كذب) فى الخبر (وطلب للجهل المركب من المكلفين) فى الانشاء وكلاهما منتف فالتراخى منتف (وهذا) الدليل بعينه (يجرى فى المخصص الثانى) وهلم جرا (كالاول) فلا جرم أن قلنا والوجه نفى التراخى أيضا فى الثانى وهلم جرا (ومقتضى هذا) الدليل أيضا (وجوب وصل أحد الامرين) بالعام (من) البيان (الاجمالى كقول أبى الحسين أو التفصيلى ثم يتأخر) البيان التفصيلى (فى) المخصص (الاول) أى الاجمالى اذا وقع (الى) وقت (الحاجة) اليه للحاجة الى الامتثال (بعده) أى البيان الاجمالى (لانه) أى البيان التفصيلى (حينئذ) أى حين كان العام موصولا بالاجمالى (بيان المجمل) وهو جائز التأخير الى وقت الحاجة الى الفعل كما هو المختار (ولا يبعد ارادتهموه) أى ارادة الحنفية وجوب وصل أحد الامرين من البيان الاجمالى أو التفصيلى باشتراطهم مقارنة المخصص الاول للعام ويكون المراد بوصل الاجمالى به (كهذا العام مراد بعضه) أو مخصوص (وبه) أى ويكون مرادهم هذا اذ ذاك (تنتفى اللوازم الباطلة) من الكذب وطلب الجهل المركب على تقدير تراخى المخصص مطلقا ولا سيما الاول لما يقارنه من القرينة المصرحة اجمالا أو تفصيلا بأن العموم غير مراد لكن لقائل أن يقول الشأن فى هذا بعد ارادتهم اياه فى الاجمالى حيث لا تفصيلى مقارن فانه لم ينقل ولو كان شرطا النقل عادة ومن ادعاه فعليه البيان ويمكن الجواب بأن هذا انما يتم أن لو وجد عام مخرج منه خروجا متراخيا ما نسميه تخصيصا مع عدم اقترانه ببيان اجمالى ومن ادعاه فعليه البيان (والزام الآمدى) وغيره الحنفية بناء على امتناع تأخير المخصص للعام (امتناع تأخير النسخ بجامع الجهل بالمراد) بالعام قبل العلم بالمخصص وبمدة المنسوخ قبل العلم بالناسخ ولا يمتنع تأخير النسخ فكذا التخصيص (ليس لازما لان) الجهل (البسيط غير مذموم) فى الجملة (ولذا طلب عندنا فى المتشابه) فقلنا يجب اعتقاد حقيته وترك طلب تأويله كما قررناه فى موضعه (بخلاف) الجهل (المركب) فانه مذموم لم يطلب والاول هو اللازم فى النسخ والثانى هو اللازم فى تراخى المخصص عن العام فلم يوجد الجامع بينهما (وللتمكن من العمل المطابق) لما فى نفس الامر فى المنسوخ (الى سماع الناسخ) بخلاف العام المتراخى عنه مخصصه الى سماع مخصصه فلا يصح قياس أحدهما على

(١) قدير كذا وقع فى النسخ والتلاوة وكيل لا قدير وهى آية الزمر كما لا يخفى على الحفظة كتبه مصححه

المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شئ في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا أو ندبا أو اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقا لما قاله الامام والمصنف قال *(السابعة النص اما أن يستقل بافادة الحكم أولا والمقارن له إما نص آخر مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على أن تارك الامر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن الآية على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر أو اجماع كالدال على أن الخالة بمثابة الخال في ارثها اذا دل نص عليه) أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أي لا يحتاج الى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احداهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى أفعصيت أمري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دلت على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب الصورة الثانية أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بأن باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الآية يدل

الآخر في التراخي ومنعه (وقولهم) أي المجوزين للتراخي فيه كالشافعية لا يلزم من اطلاق العام وارادة بعضه منه بلا قرينة افادة الشارع ما ليس بثابت (بل) اطلاقه (لتفهيم ارادة العموم على احتمال الخصوص ان أريد المجموع) من تفهيم ارادة العموم وتجويز التخصيص (معنى الصيغة) العامة (فباطل) لان الصيغة لم توضع للمجموع قطعا (أو هو) أي معنى الصيغة (الاول) أي تفهيم ارادة العموم (والاحتمال) أي احتمال الخصوص ثابت (بخارج) عن مفهوم اللفظ وهو كثرة تخصيص العمومات (لزم أن تعينه) أي هذا الاحتمال (قرينة لازمة وان لم يلزم) الخارج (تعقله) أي العام (لا يفيد) لان الكلام في المعنى الوضعي للفظ (ولزومها) أي القرينة المعينة لهذا الاحتمال للفظ (ممنوع الا ان كانت ما تقدم من غلبة التخصيص في بحث القطعية وعلمت انها) أي كثرة التخصيص (انما تفيد) عدم القطع (في العام في الجملة لا في خصوص) العام (المستعمل) فيستمر لزوم المنع لدعوى القرينة اللازمة له (قالوا) أي المجوزون للتراخي (وقع فان وأولات الاحمال) أجلهن أن يضعن حملهن (خص به) أي بمنطوقه عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم (ويذرون أزواجا) يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فانه شامل للحامل والحائل مع التراخي بينهما (قلنا الاولى متأخرة لقول ابن مسعود من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى بعد التي في سورة البقرة) ذكره محمد في الاصل ويوضحه رواية أبي داود والنسائي وابن ماجه من شاء لاعنته لأنزلت سورة النساء القصرى بعد أربعة أشهر وعشرا وهو في البخاري بلفظ أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون لها الرخصة أنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وزاد عبد الرزاق في مصنفه وكان بلغه أن عليا يقول هي آخر الاجلين فقال ذلك (فيكون) اخراج الحوامل بآية سورة الطلاق من آية سورة البقرة (نسخا) لا تخصيصا (وكذا والمحصنات من الذين) أوتوا الكتاب (بعد ولا تنكحوا المشركات) كما ذكره جماعة من المفسرين ويدل له ما عن جبير ابن نفير قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة قلت نعم فقالت أما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه رواه الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه الى غير ذلك فيكون اخراج الكتابيات من المشركات نسخا (وكذا جعل السلب للقاتل مطلقا) أي سواء نفله الامام أم لا اذا كان القاتل من أهل السهم كما هو قول الشافعي وأحمد وزاد أحمد أو الرضخ وهو قول للشافعي أيضا (أو برأي الامام) كما هو قول أصحابنا ومالك لما في الصحيحين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من قتل قتيلا فله سلبه الى غير ذلك وسلب المقتول ثيابه وسلاحه ومركبه بما عليه من الآلة وما معه من مال (بعد) قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ (فان لله خمسه) الآية فيكون اختصاص القاتل بالسلب نسخا (وكل متراخ) مخرج من عموم سابق بعضه يكون ناسخا لذلك البعض لا مخصصا (قالوا) أيضا قال تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين (وأهلك وتراخى اخراج ابنه) كنعان بقوله يا نوح انه ليس من أهلك (قلنا هو) أي تراخي اخراج ابنه (بيان المجمل) والمجمل يجوز تراخي بيانه (لانه) أي الاهل (شاع في النسب وغيره كالزوجة والاتباع الموافقين) كما في قوله تعالى فلما قضى موسى الاجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا قال لاهله

امكثوا

على أن أكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما اذا دل نص على أن الخال يرث وأجمعوا على أن الخالة بمثابته فنستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في المحصول أن المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة

فنحمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع قال ﷺ (الباب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه فصول الاول في لفظ الامر وفيه مسئلتان الاولى أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وقال بعض الفقهاء انه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما أمرنا وما أمر فرعون والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد الثاني مجازا قال البصري اذا قيل أمر فلان ترددنا بين القول والفعل والشئ والصفة والشأن وهو آية الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول) أقول الامر والنهي وزنهما فعل والقياس في جمعه أفعل لا فواعل سواء كان صحيحا أو معتلا بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو وأدل وظبي وأظب وأصله أدلو وأظبي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض وعار فالقياس هنا آمر وأنهى لكنهم قالوا أوامر ونواهي قال الجوهري وآمره بكذا أمرا والجمع الاوامر هذا لفظه وتخريجه من وجهين أحدهما أن يكون الامر قد جمع على قياسه وهو آمر على وزن أفعل ثم جمع آمر على أوامر ككلب وأكلب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتي في نواهي فان النون فاء الكلمة فنجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية وسرايا وأما الغدوة فللمجانسة الثاني أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتي فيكون ان جمعا لهما وهو مقيس

امكثوا (و بين تعالى بقوله ليس من أهلك ارادته أحد المفهومين وهو المتبعون أو وهو) أي البيان المتأخر (لاستثناء مجهول منه) أي من العام الذي هو أهلك وهو (إلا من سبق عليه) القول منهم فهو بيان مجمل أيضا وعلى اصطلاح أكثر الشافعية وبعض الحنفية من بيان بعض المراد بالتخصيص الاجمالي للعموم ثم اعلم أنه قد يراد بالاهل الاهل ايمانا وقد يراد به الاهل قرابة فان أريد هنا الاهل ايمانا لم يتناول الابن لانه كافر ويكون قوله الا من سبق عليه القول استثناء منقطعا (وقوله ان ابني من أهلي لظن ايمانه عند مشاهدة الآية) أي طغيان الماء وغزارة فيضه من السماء والارض أو ظن ايمانه مطلقا لانه لم يعلم بكفره لانه كان من المنافقين على ما قيل وربما يشهد له قوله تعالى انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم كما هو احتمال في الآية (أو ظن ارادة النسب) بالاهل وهذا تكميل لتقرير الجواب على الوجه الاول وان أريد هنا الاهل قرابة تناول الاهل الابن الكافر لكن استثنى بقوله الا من سبق عليه القول وعلى هذا فالاستثناء متصل وقوله ان ابني من أهلي أظن انه ليس من الاهل الذين سبق عليهم القول وقوله انه ليس من أهلك أي الذين لم يسبق عليهم القول والمراد بسبق القول ما سبق من قضائه باهلاك الكفار وهذا تكميل لتقرير الجواب على الوجه الثاني (وأما انكم وما تعبدون) من دون الله حصب جهنم (فعمومه في معبود المخاطبين به) وهم قريش وهو الاصنام كما ذكره السهيلي (فلم يتناول عيسى والملائكة) حتى يقال انهم أخرجوا متراخيا بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون الآيات فيكون فيه حجة لجواز تراخي المخصص (واعتراض ابن الزبعرى) بكسر الزاي وفتح الموحدة وسكون المهملة وعن أبي عبيدة فتح الزاي وأصله البعير الكثير الشعر في الرأس والاذنين وقال الفراء السيئ الخلق قال شيخنا الحافظ واسمه عبد الله كان من أعيان قريش في الجاهلية وفحول الشعراء وكان يهاجي المسلمين ثم أسلم عام الفتح وحسن اسلامه وله أشعار يعتذر فيها عما سبق منه مذكورة في السيرة لابن اسحق (جدل متعنت على حكاية الاصوليين) وهي مختصرة مما أسند شيخنا الحافظ الى ابن عباس قال جاء عبد الله بن الزبعرى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم أن الله أنزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ونزلت ولما ضرب ابن مريم مثلا الى قوله خصمون ثم قال هذا حديث حسن وكونه جدل متعنت ظاهر من هذا ومما تقدم وأما قول الآمدي ومن تبعه كالقاضي عضد الدين انه صلى الله عليه وسلم قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فقال السبكي فشئ لا يعرف وقال شيخنا الحافظ لا أصل له من طريق ثابتة ولا واهية (وأما على بعض الروايات أنه سأله صلى الله عليه وسلم أهذا لكل ما عبد فقال نعم فلا) يكون جدل متعنت وبهذه الرواية نقض الحافظ الزيلعي قول السهيلي السابق لكن كما قال المصنف (وفي صحته) أي هذا المروي (بعد) من جهة الدراية وان أخرجه ابن مردويه والواحدي بلفظ فقال يا محمد أهذا لآلهتنا أو لكل من عبد من دون الله فقال ألست تزعم أن الملائكة عباد صالحون وان عيسى عبد صالح وان عزيرا عبد صالح قال نعم قال فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيرا وقد عبدت

الملائكة قال فضج أهل مكة فأنزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وقال شيخنا الحافظ حديث حسن انتهى فان الذى يظهر أن هذه الزيادة منكرة فان كلا من العقل والشرع قاض بأن الله لا يعذب أحدا بجريمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضى بها فكيف يصرح النبى صلى الله عليه وسلم بما ينافيه ومثل هذا مما يعد من الانقطاع الباطن الموجب للرد فالوجه هو الجواب الاول (قالوا فيه) أى فى نسخ الخاص المتقدم بالعام المتأخر (ابطال القاطع بالمحتمل) وهو ممتنع فيتعين تخصيص العام به (قلنا) هذا (مبنى على ظنية دلالة العام وهو) أى وكونه ظنى الدلالة (ممنوع) بل هو قطعى الدلالة أيضا كما تقدم فلا يكون فيه إلا ابطال القاطع بالقاطع ولا خلاف فى جوازه (ولو سلم) أن العام ظنى الدلالة (فلا مخصص فى الشرع بخاص) من كل وجه (بالاستقراء بل بعام خصوصه بالنسبة) الى ماهو مخصص به (كلا تقتلوا النساء) أى كما لو قال الشارع هذا مع قوله تعالى اقتلوا المشركين أو ما فى صحيح البخارى وغيره عنه صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان ذا عام فى نفسه خاص بالنسبة الى الآية والحديث وانما قلت كما لو قال الشارع هذا لانه بعينه لا يحضرنى عنه بل معناه ففى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قتل النساء الى غير ذلك وفى آثار محمد بن الحسن عن ابن عباس النساء اذا هن ارتددن لا يقتلن ولكن يحبسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه (وما استدلوا به من وأولات الاحمال والمحصنات) فان كلا منهما عام فى نفسه خاص بالنسبة الى ما هو مخصص به على قولهم (فاللازم ابطال ظنى بظنى) ولا خلاف فى جوازه هذا واعلم أن فى البديع ومنهم من شرط الاستقلال مع الاتصال فى أول مخصص والفرق أن غير المستقل اذا كان معلوما فالعام فيما وراءه موجب للعلم لعدم قبول التعليل ولان الاستثناء تكلم بالباقى وهو معلوم العموم بخلاف المستقل المتصل فانه يوجب تغير العام من القطع الى الاحتمال لشبهه بالاستثناء حكما وبالناسخ صيغة فقال المصنف بناء على ظن افادة هذا أن الموجب لظنية العام اذا كان مخصصا عند القائل بقطعيته قبل التخصيص انما هو كون المخصص مستقلا (وأما اشتراط الاستقلال) فى المخصص (فلتغير دلالته) أى لاجل تغير دلالة العام من القطع (الى الظن لا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية) كأبى منصور ومن معه لكون دلالته ظنية بدون التخصيص عنده فانما يحتاجه القائل بقطعيته قبل التخصيص ليكون تغيره منها الى الظنية بواسطته وهذا يفيد أن اقتران العام بغير مستقل كالاستثناء وبدل البعض لا يخرجه من القطعية الى الظنية ولقائل أن يقول فى كل نظر بل الذى يظهر أنه اذا اقترن بمخرج مجمل أبطل حجيته فضلا عن قطعيته كلا ما مستقلا كان أو غير مستقل ما لم يلحقه بيان وبمعين يقبل التعليل أخرجه من القطعية الى الظنية مستقلا كان أو غير مستقل وبمعين لا يقبل التعليل لم يخرجه من القطعية الى الظنية مستقلا كان أو غير مستقل وملخصه أن المخرج له من القطعية الى الظنية ما اقترن به من مخرج لبعض منه معين قابل للتعليل وأما المتراخى فان كان غير مستقل فغير معتبر وان كان مستقلا لم يقبل التعليل لكونه نسخا ويلزمه أن لا يخرجه من القطعية ان كان قطعيا ولم يكن فيه أعنى المخرج اجمال ويشهد له قوله (ولا خلاف فى عدم تغيره) أى العام (بالعقل) من القطع (الى الظن كخروج الصبى والمجنون من خطاب الشرع الا أن يخرج)

كضارب وضوارب ووزنها على هذا فواعل واعلم أن الامر والنهى يطلقان عند الاشاعرة على اللسانى وعلى النفسانى أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا فنقل الامام فى المحصول والمنتخب فى أول اللغات عن المحققين هنا ان الكلام بأنواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا فى الكتابين المذكورين أيضا أنه حقيقة فى اللسانى فقط ورأى الاشعرى الظاهر كما قال فى البرهان انه حقيقة فى النفسانى فقط وقال فى جواب المسائل البصرية انه حقيقة فى اللسانى أيضا وكلام المصنف انما هو فى تعريف اللسانى فان النفسانى هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطا فى آخر خطاب المعدوم ولان أبا الحسين من المتكلمين فى هذه المسئلة كما سيأتى وهو منكر لكلام النفس وهذان الامران يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة فى اللسانى فقط وقوله فى لفظ الامر أى فى لفظ ألف ميم راء لا فى مدلولها وهو افعل ولا فى نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتى وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة افعل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتى فقوله القول يدخل فيه الامر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانيا أم لا كما صرح به الاصفهانى شارح المحصول قبيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لان الكلام أخص من القول العقل أيضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فمدلوله لفظ مركب مفيد فائدة تامة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمرا حقيقة وقوله الطالب احترز به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفسانى فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على

الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلي وقوله للفعل احترز به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضا ولكن فعل الضد وسيأتي في كلامه حيث قال مقتضى النهي فعل الضد ولهذا اقيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهي عنه والكف فعل على الصحيح وأيضا فيرد على الحد قول القائل أنا طالب منك كذا أو أوجبته عليك وان تركته عاقبتك فان الحد صادق

عليه مع أنه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيدا آخر فقال قبل المسئلة الثالثة ان الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتي أن الامر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذي سيأتي أنه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في أوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه مما لا خلاف فيه كما نقله الآمدي هنا وأما الآمدي فانه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة قطعا (قوله واعتبر المعتزلة) أي شرطوا في حد الامر العلو دون الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساويا فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل

العقل (مجهولا) بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فانه يبطل حجيته في الباقي ما لم يلحقه بيان فضلا عن أن يخرجه من القطع الى الظن وما سيأتي في مسئلة العام المخصوص (تفصيل المنصل الى خمسة الاول الشرط ما يتوقف عليه الوجود) أي وجود الشئ بأن يوجد عند وجوده (ولا دخل له في التأثير والافضاء فخرج جزء السبب) لانه وان كان قد يتوقف عليه وجود الشئ الذي هو السبب لكن له دخل في الافضاء اليه (والعلة) لانه وان توقف عليها وجود الشئ الذي هو المعلول لكنها مؤثرة فيه (وقول الغزالي ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده) أي الشرط أورد عليه انه دوري لتوقف تعقل المشروط على الشرط لانه مشتق منه و (دفع دوره بارادة ما صدق عليه المشروط أي الشئ) وهو غير محتاج في تعقله الى الشرط وانما الموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بوصفه العنواني (ويرد على طرده (جزء السبب المتحد) لان المسبب لا يوجد بدونه ولا يلزم أن يوجد المسبب عنده مع أن جزء السبب المتحد ليس بشرط وأجيب بأن المراد بما لا يوجد المشروط دونه لا يوجد المشروط لعدم وجوده وجزء السبب المتحد ليس عدم المسبب لعدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب (وقيل ما يتوقف عليه تأثير المؤثر كالوضوء يتوقف عليه تأثير المؤثر في الصلاة) وهذا بناء على قول المحقق التفتازاني اذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم نرد انه يتوقف عليه تأثير الصلاة في الشئ بل تأثير المؤثر في الصلاة لكن الاشبه قول المحقق الابهري وأما كون الوضوء شرطا للصلاة فيحتمل أن يقال انه شرط لتأثير الصلاة في الحكم وهو الصحة وانه شرط لتأثير المصلي أو شرط لتحققها (ويرد) على عكسه (الحياة للعلم القديم) فانها شرط لتحققه لا لتأثيره في الحكم المعلول به وهو العالمية لان ايجاب العلة الحقيقية لحكمها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا هذا ملخص ما ذكره الابهري وعلى هذا لا حاجة الى تقييده بالقديم ويظهر انه أولى مما ذكره التفتازاني على ما يعرف في حاشيته ويندفع به أيضا قول المحقق الكرماني أي شرط لذات القديم في وجود العلم وانما جعلنا المشروط الذات لا العلم ليظهر للفظ القديم فائدة والا فلا تأثير أصلا للعلم اذ ليس هو صفة مؤثرة وللمعرف أن يقول المعنى بقولنا الشرط ما يتوقف عليه التأثير شرط المؤثر لا الشرط مطلقا انتهى على ما في هذه العناية ما فيها من العناية هذا وقد جزم بهذا التعريف صاحب المحصول بزيادة لا ذاته والبيضاوي بزيادة لا وجوده أي ولا يتوقف عليه وجود المؤثر احترازا عن علته وجزئها وشرطها وجزء نفس المؤثر لأن التأثير يتوقف على هذه الاشياء كما أن وجوده يتوقف عليها أيضا بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان فان تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه وأما نفس الزنا فلا لان البكر قد يزني ويمكن أن يقال لا حاجة الى الزيادة لان توقف التأثير على وجود المؤثر توقف قريب وتوقفه على علته وجزئها وشرطها توقف بعيد ومن المعلوم أن المتبادر عند الاطلاق هو الاول (وهو) أي الشرط (عقلي كالحياة للعلم) فان العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد بدون الحياة (وشرعي كالطهارة) للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك (فأما اللغوي) وهو مدخول أداة الشرط كدخول الدار من ان دخلت الدار فأنت كذا لان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت ان عليه هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء

(فانما هو العلامة) لكونه دليلا على ظهور الحكم عند وجوده فحسب نعم صار استعماله في السببية غالبا كما في هذا المثال وقد أشار اليه بقوله (وتسمية نحو ان جاء فأكرمه وان دخلت فطالق به) أى بالشرط (مع أنه سبب جعلى) للثانى (لصيرورته علامة على الثانى) أى الجزاء (وانما يستعمل) هذا شرطا (فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره) أى وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للسبب أمر يتوقف عليه سواه حتى اذا وجد فقد وجدت الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فيفهم من إن دخلت الدار فأنت طالق أنه لم يبق من أسباب الطلاق الا الدخول ولذا قيل الشروط اللغوية أسباب اذ يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (وقد يتحد) الشرط أى يكون أمرا واحدا (وقد يتعدد معنى) لا لفظا أو ولفظا (جمعا) بأن يتوقف المشروط على حصولهما جميعا (وبدلا) بأن يحصل بحصول أيهما كان سواء كان بأو ولا فهذه ثلاثة أقسام (وكذا الجزاء) يتحد ويتعدد معنى جمعا حتى يلزم حصول كليهما وبدلا حتى يلزم حصول أحدهما مبهما فهذه ثلاثة أقسام واذا اعتبر التركيب (فهى تسعة بلا توقف على أداة بل معنى) حاصلة من ضرب احدى كل من ثلاثتى الشرط والجزاء فى الاخرى والامثلة ظاهرة (ولذا) أى ولانقسام كل منهما الى هذه الاقسام (اختلف لو دخلت احداهما فى قوله ان دخلتما) الدار (فطالقان) على ثلاثة أقوال (أتطلق) الداخلة (للاتحاد عرفا) أى لان الشرط دخول احداهما والجزاء طلاقها لانه يراد عرفا من مثله أن طلاق كل مشروط بدخولها فكانه قال لكل ان دخلت فأنت طالق فيكون من اتحاد الشرط والمشروط وهذا أحد الاقوال (أولا) تطلق واحدة منهما (حتى تدخلا لان الشرط دخولهما) جميعا فالشرط متعدد جمعا فتطلقان حينئذ جميعا وهذا ثانى الاقوال (أو تطلقان) جميعا وان لم تدخل الاخرى (لانه) أى دخولهما الذى هو (الشرط) متعدد (بدلا) وهذا ثالث الاقوال (ونحو) أنت (طالق ان دخلت) ان دخلت (شرط للمتقدم) أى أنت طالق (معنى للقطع بتقييده) أى المتقدم (به) أى بان دخلت (وعند النحاة) ان دخلت شرط (لمحذوف مدلول على لفظه) بالمتقدم (فلم يجزم) المتقدم (به) أى بالشرط (على تقييده) أى مع تقييد المتقدم بالشرط (وان أطلق) المتقدم (لفظا) أولا فان التقييد ثانيا لا ينافيه هذا محصل ما ذكره ابن الحاجب ومن وافقه والذى فى شرح الكافية للاسترابادى اذا تقدم على أداة الشرط ما هو جواب من حيث المعنى فليس عند البصريين بجواب له لفظا لان للشرط صدر الكلام بل هو دال عليه وكالعوض منه وقال الكوفيون بل هو جواب فى اللفظ أيضا لم ينجزم ولم يصدر بالفاء لتقدمه فهو عندهم جواب واقع موقعه ثم قال جواب من حيث المعنى اتفاقا لتوقف مضمونه على حصول الشرط ولهذا لم يحكم بالاقرار فى لك على ألف درهم ان دخلت الدار وعند البصرية لا يقدر مع هذا المقدم جواب آخر للشرط وان لم يكن جوابا للشرط لانه عندهم يغنى عنه فهو مثل استجارك الذى هو كالعوض من المقدر اذا ذكرت أحدهما لم تذكر الآخر ولا يجوز عندهم أن يقال هذا المقدم هو الجواب الذى كان مرتبته التأخر عن الشرط فقدم على أداته لانه لو كان هو الجواب لوجب جزمه وللزم الفاء فى نحو أنت مكرم ان أكرمتنى ولجاز ضربت غلامه ان ضربت زيدا على أن ضمير غلامه لزيد

بغلظة ورفع صوت وقد تقدم ايضاح هذا فى تقسيم الالفاظ وحاصله أن العلو هيئة فى المتكلم والاستعلاء هيئة فى الكلام واشتراط الاستعلاء صححه الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب وقال فى المحصول قبيل المسئلة الثالثة انه الصحيح وصححه أيضا فى المنتخب وجزم به فى المعالم لكنه ذكر فى المحصول أيضا بعد ذلك بأوراق فى أوائل المسئلة الخامسة ما حاصله انه لا يشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه انه آمر بخلاف المستعلى ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول الذم لمجرد الاستعلاء ثم ان الاستعلاء غير متحقق فى أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه وشرط القاضى عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا * واعلم أن أبا الحسين قد نص فى المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل وهو غير ما فى الكتاب (قوله ويفسدهما) أى يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح وأما الاستعلاء فلوقوعه فى حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية فى فرعون ولك أن تقول هذا يدل على أن الامر فى تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما فى لغة العرب فلا وقد قدم المصنف فى تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء أمر فان التقسم فى الموضعين فى مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه

(قوله وليس حقيقة فى غيره) لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة فى غيره أيضا اذ لو كان لكان مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقهاء انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهانى شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة أى فعلنا لان الامر القولى مختلف صيغة ومدلولا وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أى فعله والاصل فى الاطلاق الحقيقة

وجوابه أن المراد بالامر هنا هو الشأن مجازا وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وإرادة العام وقال أبو الحسين البصري انه مشترك بين خمسة أشياء أحدها القول المخصوص لما قلناه والثاني الشئ كقولنا تحرك هذا الجسم لامر أى لشئ الثالث الصفة وقد أبدله الامام فى بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر

عزمت على إقامة ذى صباح * لامر ما يسوّد من يسود

أى لصفة عظيمة من الصفات الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول وههنا تنبيهان أحدهما ان ما نقله المصنف عن أبى الحسين من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع أيضا فى المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافى فقد نص أبو الحسين فى المعتمد وشرح العمد على أنه ليس موضوعا له وانما يدخل فى الشأن فقال مجيبا عن احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشأن حقيقة هذا لفظه وممن نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول ووقع فى المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا القول * الثانى ان أبا الحسين فى شرح العمد قد جعل الطريق والشأن شيأ واحدا كما نقله عنه الاصفهانى المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله فى الشأن وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافى لابهام فى كلام الامام قال (الثانية الطلب بديهى التصور وهو غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان الممهد لعذره فى ضرب عبده يأمره ولا يريد واعترف أبو على وابنه بالتغاير وشرطا الارادة فى الدلالة ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف) أقول شرع

لزيد فرتبة الجزاء عند البصريين بعد الشرط وعند الكوفية قبل الاداة اهـ وعلى هذا فكان الوجه أن يقول المصنف بعد تقييده به ما نصه وان أطلق لفظا ثم عند الكوفيين ولفظا ولم يجزم التقدم وقال البصريون بل هو لفظا محذوف مدلول عليه بالاول لا يجامعه ذكرا ويحذف ما سوى هذا نعم ظاهر كلام بعض المتأخرين أن جمهور البصريين على أن ما تقدم ليس بجواب له لا معنى ولا لفظا وهو كما قال ابن الحاجب وغيره مكابرة وعناد اذ من المعلوم قطعا ان أكرمك ان دخلت انما يدل على اكرام مقيد بالدخول ولذا لو لم يدخل ولم يكرم لم يعدّ كاذبا ولو لم يكن مقيدا به لكان كاذبا بترك الاكرام وان لم يدخل (فاذا تعقب) الشرط (جملا) متعاطفة كلا آكل ولا أشرب ولا ألبس ان فعلت كذا (قيدها) جميعا (عند الحنفية بخلاف الاستثناء) فانه يختص بالاخيرة الا بدليل فيما قبلها (عندهم) لان الشرط لصدارته مقدر تقديمه بخلاف الاستثناء كما سيأتى ونظر فيه بأنه يقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها لا على الجميع وعند غير الحنفية فيه بقية المذاهب الآتية فى الاستثناء كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب وهل يجب فيه الاتصال اتفاقا فقيل نعم وعليه مشى السبكى فى شرح المنهاج وقيل فيه الخلاف الآتى فى الاستثناء وهو ظاهر كلام ابن الحاجب وعليه مشى السبكى فى جمع الجوامع (الثانى الغاية) ولفظها الى وحتى نحو (أكرم بنى تميم الى أن يدخلوا) أو حتى يدخلوا كذا أطلقوا ولا ريب كما نبه عليه السبكى ان ليس مرادهم غاية لو لم يؤت بها لم يدل اللفظ عليها كسلام هى حتى مطلع الفجر لان زمن طلوعه ليس من الليل حتى يشمله سلام هى ولا غاية يكون اللفظ شاملا لها وهى جارية مجرى التأكيد لشموله نحو قطعت أصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فان كلا من هاتين ليس مما نحن فيه بل لتحقيق العموم فيما قبلها لا لتخصيصه وانما مرادهم غاية تقدمها عموم يشملها لو لم يأت كالمثال الذى ذكره المصنف فانها لو لم يأت لكان المطلوب اكرامهم دخلوا أو لم يدخلوا ثم يأتى فى هذا قول المصنف (ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لانه) أى الاكرام فى المثال المذكور (لكل تميم على تقدير) وهو أن لا يدخلوا كلهم (لا قصر على بعضهم دائما) دخلوا أو لم يدخلوا (وحقيقته) أى اخراج الشرط والغاية (تخصيص عموم التقادير عن أن يثبت معها) أى التقادير كلها (الحكم) فأكرم بنى تميم اطلب اكرامهم من غير تقييد بتقدير دون آخر وهذا معنى افادته عموم التقادير فاذا قال ان دخلوا أو الى ان يدخلوا خصص التقادير وقصرها على تقدير الدخول فى الشرط وعلى عدم الدخول فى الغاية فلا يثبت الحكم الذى هو الاكرام لهم على تقدير وجود الغاية ولا على تقدير عدم الشرط (وقد يتفق تخصيص الآخر) أى بنى تميم بأن يدخل بعضهم فانه يقصر عمومه على الداخلين فى الشرط وعلى غير الداخلين فى الغاية (وقد لا) يتفق تخصيص العام الآخر الذى هو بنو تميم بأن يدخل الكل فى الشرط فانه يكرم الكل فلا يتخصص بالبعض وأما فى الغاية فانما يقال أكرم تميما الى أن يجبنوا أو يدخلوا حالة عدم الجبن وعدم الدخول فلا يتخصص ببعضهم حالة التكلم فيكرم الكل ثم كل من جبن أو دخل خص ولو لم يجبن أحد ولم يدخل أحد استمر عموم الآخر فاللازم دائما انما هو تخصيص التقادير ذكره المصنف (وقد يتضادان) أى الشرط والغاية (تخصيصا) يعنى اذا اتحدت كيفيتا التركيب الشرطى والغائى فى النفى والاثبات تضاد

تخصيصهما كما رأيت فيما تقدم فان فيما اذا قال أكرمهم ان دخلوا المخرج عن الاكرام غير الداخلين وفى الى أن يدخلوا المخرج منه الداخلون أما اذا اختلفت كيفيتاهما فى النفى والاثبات بأن قال الى أن لا يدخلوا وان دخلوا لم يتضادا لان فيهما معا يخرجهم عن الاكرام عدم الدخول ولهذا قال وقد يتضادان (وتجرى أقسام الشرط) والمشروط التسعة الماضية (فى الغاية) والمغيا أيضا بأن يقال كل من الغاية والمغيا قد يكون متحدا ومتعددا على الجمع وعلى البدل وتركب فتأتى الاقسام التسعة ولابد فيهما من الاتصال بما هى غاية له قال ابن الحاجب وهى كالاستثناء فى العود على المتعدد أى من حيث العود الى الجميع أو الى الاخيرة والمذاهب المذاهب والمختار المختار كذا ذكره القاضى عضد الدين وغيره (الثالث الصفة أكرم الرجال العلماء) فقصر العلماء الرجال على بعض افراده وهو العلماء باعتبار الحكم الوارد عليه اذ لولاه لعم العلماء وغيرهم ويجب فيها الاتصال بالموصوف (وفى تعقبه) أى الوصف (متعددا كتميم وقريش الطوال) فعلوا كذا خلاف فى تقييده الاخير أو المجموع (كالاستثناء والاوجه الاقتصار) على الاخير كما فى الاستثناء ثم قال المصنف (ولا يخفى ان الاخراج بالصفة والشرط والغاية والبدل يسمى تخصيصا) كما تقوله الشافعية ومن وافقهم (أولا) يسمى تخصيصا (لا يتصور من الحنفية لنفى المفهوم) المخالف عندهم (وليس) الاخراج بأحدها (تخصيصا الا به) أى باعتباره كما تقدم فليتنبه له (الرابع بدل البعض) من الكل نحو أكرم بنى تميم (العلماء منهم) ذكره ابن الحاجب قال السبكى ولم يذكره الاكثرون وصوّبه والده لان المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به قلت وسبقه الى النظر فيه بمعنى هذا الاصبهانى وفيه نظر لان الذى عليه المحققون كالزمخشرى أن المبدل منه فى غير بدل الغلط ليس فى حكم المهدر المطرح بل هو للتمهيد والتوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون فى الافراد فلا يتم ما ذكره (الخامس الاستثناء المتصل والمراد) به هنا كما ذكره المحقق التفتازانى (أدوات الاخراج لا الاخراج الخاص وان كان) الاخراج الخاص (يراد به) أى بالاستثناء (كالمستثنى) أى كما يراد بالاستثناء أيضا المخرج أو المذكور بعد الا (اذ الكلام فى تفصيل ما هو) أى الذى الاخراج الخاص يتحقق (به لا) فى نفس (التخصيص الخاص وهو) أى المعنى المراد هنا بالاستثناء (الا غير الصفة وأخواتها) وانما قيد بغير الصفة لدخولها صفة فى المخصص الوصفى كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والمشهور من أخواتها غير وسوى وعدا وخلا وحاشا وليس ولا يكون ولا سيما وبيد وبله ولما على ما فى بعضها من خلاف يعرف فى فن العربية (وانها) أى الا غير الصفة وأخواتها (تستعمل فى اخراج ما بعدها) حال كونه (كائنا بعض ما قبلها عن حكمه) أى ما قبلها (وهذا الاخراج يسمى استثناء متصلا و) يستعمل (فى اخراجه) أى ما بعدها حال كونه (كائنا خلافه) أى ما قبلها (عن حكمه) أى ما قبلها (ويسمى) هذا الاخراج استثناء (منقطعا) الا أنهم قالوا الا وغير وسوى وقيل وبيد تستعمل فى المتصل والمنقطع وباقى الادوات لا تكون فى المنقطع (وشرطه) أى المنقطع (كونه) أى المستثنى (مما يقارنه) أى المستثنى منه (كثيرا) لملابسته اياه وكونه من توابعه حتى يستحضر بذكره أو بذكر ما ينسب اليه (كجاؤا) أى القوم مثلا (الا حمارا) لانه

فى الفرق بين الطلب والارادة والصيغة لتعلق الامر به أو لان الطلب مشتبه بالباقيين وقد وقع فى حد الامر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذا ذكر الثلاث فأما الطلب فان تصوره بديهى أى لا يحتاج فى معرفته الى تعريف بحد أو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهى بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهة بين الانسان والملائكة (قوله وهو) أى الطلب غير العبارات وغير الارادة أما مغايرته للعبارات فلان الطلب معناه واحد لا يختلف باختلاف الامم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات وأشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لاخراج شئ ولو قال لاختلافها لكان أصرح وأما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل ان الامر اللسانى دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة وعندهم عينها أى لا معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والتزموا ان الله تعالى يريد الشئ ولا يقع ويقع وهو لا يريده (قوله لنا) أى الدليل على أن الطلب غير الارادة من وجهين * أحدهما ان الايمان من الكافر الذى علم الله تعالى انه لا يؤمن كأبى لهب مطلوب بالاتفاق مع انه ليس بمراد لله تعالى لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا تصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال فى المحصول قال ولان الارادة صفة من شأنها ترجيح
ليس
أحد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف الى هذا الدليل بقوله لما عرفت ولم يتقدم له فى المنهاج ذكره وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم * الثانى ان السلطان اذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بأنه يأمره فلا يمتثل ثم يأمره بين يديه اظهارا لتمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه

ولقائل أن يقول العاقل أيضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر واستدل الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشيئة (قوله واعترف أبو على وابنه) أى أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة ولكن شرطا فى دلالة الصيغة على الطلب ارادة المأمور به فلا يوجد الامر الذى هو الطلب الا ومعه الارادة وتابعهما أبو الحسين والقاضى عبد الجبار قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهى شرط اتفاقا وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء وارادة الامتثال وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه وقد ذكر هذه الثلاث أيضا الامام والغزالى وغيرهما واحتج أبو على ومن تبعه على اشتراط الارادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج الى مميز لكنها حقيقة فى الوجوب مجاز فى التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقى عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعانى تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة فى الايجاب مجازا فى التهديد كاف فى التمييز قال ﷺ (الفصل الثانى فى صيغته وفيه مسائل * الاولى أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى، الاول الايجاب مثل وأقيموا الصلاة الثانى الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع الاباحة كلوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فأتوا بسورة العاشر الاهانة ذق الحادى عشر التسوية اصبروا

ليس منهم بل من توابعهم بحيث يستحضر بذكرهم فى الجملة (ومنه) أى المنقطع قول الشاعر

وبلدة ليس بها أنيس * (الا اليعافير والا العيس

لانه حصر الانيس) فيهما فاستحضرهما بذكره بناء على أن المراد به ما يؤانس ويلازم المكان فهو أعم من الانسان أو لانهما قد خلفتا أهل البلدة فيها فكانتا بمنزلة أهلها ومن ثمة فصله عما قبله واليعافير جمع يعفور قيل الحمار الوحشى وقيل تيس من تيوس الظباء والعيس جمع عيساء ابل بيض فى بياضها ظلمة خفية وقيل يخالطه شئ من الشقرة وقيل الجراد قيل والظاهر انه مراد الشاعر لان خلو البلدة من الانيس وكونها مأوى اليعافير التى هى من الوحشيات يقتضى ذلك (بخلاف الا الاكل) أى لا يقال جاؤا الا الاكل (أو) كون المستثنى (يشمله حكمه) أى المستثنى منه (كصوتت الخيل الا الحمير) أو البعير لان التصويت يشمل الحيوانات كلها (بخلاف صهلت) الخيل الا الحمير أو البعير فان الصهيل لا يشملها فلا يجوز (أو) كون المستثنى (ذكر) قبله (حكم يضاده) أى المستثنى (كما نفع الا ما ضر) وما زاد الا ما نقص قال الاصفهانى قال سيبويه ما الاولى نافية والثانية مصدرية وفاعل زاد ونفع مضمر ومفعولهما محذوف والتقدير ما زاد فلان شيأ الا النقصان وما نفع فلان الا المضرة فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا لان المستثنى من غير جنس المستثنى منه وقال المحقق التفتازانى فى المثال الثانى والمعنى لكن النقصان فعل أو لكن النقصان أمره وشأنه على ما قدره السيرافى وليس المعنى ما زاد شيأ غير النقصان ليكون متصلا مفرغا وأما المصنف فقال (أما ما زاد الا ما نقص فيحتمل الاتصال لانه) أى النقصان (زيادة حال بعد التمام) وهذا مأخوذ من قول ابن السراج وانما حسن هذا الكلام لانه لما قال ما زاد دل على قوله هو على حاله الا ما نقص اه ثم فيه اشارة الى أن ما نفع الا ما ضر لا يحتمل الاتصال بنحو هذا التقدير وفيه نظر فان الظاهر أنهما سيان ومن ثمة قال ابن السراج فيه أيضا وكذلك دل قوله ما نفع على هو على حاله الا ما ضر وقال ابن مالك اذا قلت ما زاد فكأنك قلت ما عرض له عارض ثم استثنيت من العارض النقص واذا قلت ما نفع فكأنك قلت ما أفاد شيأ الا ضرا ثم هذا الذى ذكره المصنف من شرط المنقطع مأخوذ من قول ابن مالك المستثنى المنقطع المستعمل لا يكون الا مما يستحضر بوجه ما عند ذكر المستثنى منه أو ذكر ما نسب اليه نحو قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين لان عباد الاصنام كانوا معترفين به لقولهم ان كنا لفى ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين ولان ذكر العبادة مذكر بالاله الحق فبهذا الاعتبار لا يكون المنقطع غير بعض الا أن المستثنى منه لا يتناوله وضعا فله حظ من البعضية مجازا ولذلك قيل له مستثنى فان لم يتناوله بوجه من الوجوه لم يصح استعماله لعدم الفائدة ومثل لكل ببعض المثل المتقدمة والمخص ان شرطه تقدير دخوله فى المستثنى منه بوجه وهذا مذهب بعض النحويين كابن السراج وآخرون على أن ذلك ليس بشرط وقسموه الى ما يتصور فيه الاتصال مجازا فيتعين فيه النصب عند جمهور العرب ويجوز فيه الرفع على البدل عند تميم والى ما لا يتصور فيه الاتصال أصلا فيتعين فيه النصب عند جميع العرب (والمراد من الاخراج لافادة عدم الدخول فى الحكم اشتهر) لفظ الاخراج (فيه) أى فى هذا المعنى (اصطلاحا)

أولا تصبروا * الثانى عشر الدعاء اللهم اغفرلى * الثالث عشر التمنى * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * الرابع عشر الاحتقار بل القوا
الخامس عشر التكوين كن فيكون * السادس عشر الخبر فاصنع ماشئت وعكسه والوالدات يرضعن لاتنكح المرأة المرأة) أقول لما
تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع فى ذكر صيغته وهى افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير
فى صيغته إما عائد الى الامر أو الى القول الطالب وهو الاقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض
بالقرائن وقال فى المحصول
لخمسة عشر وجعل
السادس عشر مسئلة
مستقلة وسيأتى أن اطلاقها
على ماعدا الايجاب من هذه
المعانى مجاز والمجاز لابد فيه
من علاقة وسنذكر ذلك
محررا فى موضعه فاعتمده
فان بعض شراح المحصول
قد تعرض لذلك فغلط فى
كثير منه غلطا يظهر بالتأمل
* الاول الايجاب كقوله
تعالى وأقيموا الصلاة * الثانى
الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم (ومنه) أى ومن
الندب التأديب كقوله
عليه الصلاة والسلام كل
مما يليك فان الادب مندوب
اليه وعبارة المحصول ويقرب
منه وانما نص على أنه منه
لان الامام قد نقل عن
بعضهم انه جعله قسما آخر
والفرق بينهما هو الفرق
مابين العام والخاص لان
الادب متعلق بمحاسن
الاخلاق والمندوب أعم
وقد نص الشافعى رضى الله
عنه على أن الاكل مما
لايليه حرام ذكر ذلك فى
الربع الاخير من كتاب الام
فى باب صفة نهى النبى صلى
الله عليه وسلم وهو بعد باب
من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب ابطال الاستحسان فقال مانصه فان أكل مما لايليه أو من رأس الطعام أو عرّس على
على قارعة الطريق أثم بالفعل الذى فعله اذا كان عالما بما نهى النبى صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعى بحروفه ومن الام
نقلته ونص فى البويطى فى الباب المذكور على نحوه أيضا وكذلك فى الرسالة قبيل باب أصل العلم * الثالث الارشاد كقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد على ماقاله فى المحصول تبعا للمستصفى أن المندوب مطلوب لثواب

فلا ضير فى ذكره فى التعريف مرادا به هذا المعنى (اذ حقيقته) أى الاخراج انما يكون (بعد الدخول وهو) أى الاخراج حقيقة (من الارادة بحكم الصدر منتف) للزوم النسخ فى الانشاء والتناقض فى الخبر وكلاهما منتف (ومن التناول) أى تناول اللفظ له (لايمكن) أيضا فان تناوله باق بعد الاستثناء لانه بعد له وضعه لتمام المعنى وهى قائمة مطلقا على انه كما قال المحقق التفتازانى الخروج هنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس ثم اذ كان المراد بالاستثناء هنا الادوات (فقيل) الاستثناء بهذا المعنى (مشترك فيهما) أى فى الاخراجين المسمى أحدهما متصلا والآخر منقطعا (لفظى) لاطلاقه على كل منهما مع اختلافهما وانتفاء مشترك بينهما معنى وعدم ترجيح أحدهما (وقيل متواطئ) أى موضوع للقدر المشترك بينهما وهو مطلق المخالفة والتواطؤ خير من الاشتراك اللفظى والمجاز (والمختار) أنه فى المتصل حقيقة و (فى المنقطع مجاز) ونقله الآمدى عن الاكثرين وسيأتى وجهه (قالوا) ومنهم ابن الحاجب (فعلى التواطؤ أمكن حده) أى المنقطع (مع المتصل بحد واحد باعتبار المشترك بينهما مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه) وغير خاف أن مجرد بالجر عطف بيان أو بدل من المشترك ثم أورد الكرمانى لفظ الاعم أفعل تفضيل معرف باللام فيجب تأنيثه لجريانه على المخالفة ويمتنع فيه من وأجاب بأن الاعم صفة لمجرد وأن من لبيان المخالفة لا صلة للاعم وفيه تأمل (فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة الخ) أى وأخواتها فما دل على مخالفة شامل لانواع التخصيص وبالا غير الصفة وأخواتها يخرج سائر أنواعه وقد عرفت وجه التقييد بغير الصفة والمراد بأخواتها (وعلى أنه مشترك) لفظى بينهما (أو مجاز فى المنقطع) حقيقة فى المتصل (لايمكن) حد المنقطع مع المتصل بحد واحد (لان مفهوميه) أى الاستثناء بهذا المعنى (حينئذ) أى حين يكون مشتركا لفظيا فيهما أو حقيقة فى المتصل مجازا فى المنقطع (حقيقتان) أى ماهيتان (مختلفتان فيحد كل بخصوصه فيزاد) على الحد السابق (فى المنقطع من غير اخراج لاخراج المتصل) لانه يدل على مخالفة مع اخراج لكن هذا يوهم أن الحد السابق صالح للمتصل وحده من غير زيادة مع اخراج وليس كذلك فكان الاولى أن يقولوا وفى المتصل مع اخراج ثم قال المصنف (ولاشك أن هذا) أى امتناع الجمع بين شيئين فى تعريف واحد (انما هو فى تعريف ماهيتين مختلفتين كما لو كان التعريف للاستثناء بمعنى الاخراجين المسميين بالمتصل والمنقطع) للاختلاف المانع من الاجتماع (و) لاشك (بأن) أى فى أن (وضع لفظ مرتين لشيئين) حتى كان مشتركا لفظيا بينهما (أو) وضع لفظ (مرة لمشترك بينهما) أى بين شيئين حتى كان متواطئا (أو) وضع لفظ مرة (لاحدهما ويتجوز به فى الآخر لايتعذر تعريفه على تقدير تقدير والكلام فى الاستثناء) هنا (انما هو بمعنى الاداة) وقد قيل فيه كل من هذه الاقوال فلا يتعذر تعريفه على كل تقدير منها (فيقال مادل على عدم ارادة مابعده كائنا بعض ماقبله أو) كائنا (خلافه) أى ماقبله (بحكمه) أى ماقبله دلالة كائنة (عن وضعين) وضع مرة لان يدل على عدم ارادة مابعده كائنا بعض ماقبله ووضع مرة لان يدل على عدم إرادة مابعده من حكم ماقبله هذا (على الاشتراك ويترك لفظ الوضع) أى عن وضعين (على التواطؤ و) يقال على انه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع مادل

على عدم إرادة ما بعده حال كونه (كائنا بعضه) أى ما قبله (بحكمه) أى ما قبله وهو متعلق بارادة (بوضعه) أى بسبب وضع ما دل على هذا المعنى (له) أى لهذا المعنى (فقط) فينطبق هذا على المتصل (وخلافه بالقرينة) أى ما دل على عدم إرادة ما بعده كائنا خلاف ما قبله من جهة حكمه بواسطة القرينة المفيدة لارادة هذه الدلالة منه فينطبق على المجاز وقد ظهر من هذا أنه لو قال وخلافه بحكمه بالقرينة لكان أولى (ثم لا يخفى صدق تعريفنا عليها) أى على الاداة التى الاستثناء هنا بمعناها (على التقادير) الثلاثة (بلا حاجة الى خلافه) من التعاريف له بهذا المعنى (وقوله) أى المعرف الاول (بالا الخ يفيد أن الا وأخواتها مع ما دل غيران) لان من المعلوم ان الدال بواسطة شئ هو غير ذلك الشئ (وليس) هما غيرين لان الدال انما هو الا أو احدى أخواتها (وقوله فى المنقطع من غير اخراج ان) أراد (مطلقا لم يصدق) التعريف (على شئ من افراد المحدود لانها) أى افراده (مخرجة من الحكم) الذى للمستثنى منه (والاخراج فى الاستثناء بقسميه) المتصل والمنقطع (ليس الا منه) أى من الحكم (وحمله) أى الاخراج (على أنه من الجنس فقط وأنه الاصطلاح باطل للقطع بأن زيدا لم يخرج من القوم ولا يصطلح على باطل وان أريد التجوز بالجنس عن حكمه أو أضمر) الحكم (صار المعنى من غير اخراج من حكم الجنس وعاد الاول وهو أن الواقع اخراج ما بعد الا مطلقا) أى متصلا كان أولا (من حكم ما قبلها) سواء كان جنسا له أولا (وعدمه) أى الاخراج (من نفس الجنس) أما فى المتصل فلأن التناول باق وأما فى المنقطع فلعدم الدخول الذى الاخراج فرعه (ووجه المختار) من أن الاستثناء بمعنى الاداة حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع (بأن علماء الامصار ردوه) أى الاستثناء بهذا المعنى (الى المتصل وان) كان الاتصال (خلاف الظاهر فحملوا ألف الا كرا) من البر (على قيمته) أى الكر منه لشمول القيمة له ولو كان فى المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا المخالفة ظاهر حذرا عنها وقد قيل على هذا انه لا يمنع الاشتراك لان المشترك قد يكون أحد معنييه أظهر لكثرة الاستعمال فيحمل عند الاطلاق عليه وكأنه لهذا قال المصنف ووجه المختار ثم لم يكتف به بل أردفه بما هو أقوى منه فقال (ولانه يتبادر من نحو جاء القوم إلا قبل ذكر زيد أو حمار أنه يريد أن يخرج بعض القوم عن حكمهم فيشرأب) أى فيتطلع (الى أنه أيهم ولو كان حقيقة فى اخراج الاعم منه) أى من المتصل والمنقطع (من حكمه) أى الاعم (لم يتبادر معين لا يقال جاز) تبادر المتصل (لعروض شهرة أو حب الانتقال اليه) أى المتصل لانا نقول ليس كذلك (لانه) أى عروض الشهرة فى أحد المعنيين الحقيقيين (نادر لا يعتبر به قبل فعليته) أى تحققه بالفعل والفرض جوازه لا تحققه (والا) لو اعتبر جواز عروض الشهرة موجبا للتبادر (بطل الحمل على الحقيقة عند امكانها) أى الحقيقة والمجاز بأن يقال جاز أن يكون المتبادر المجازى لعروض شهرته فلا يتعين أن يكون الحقيقى (وغير ذلك) قال المصنف كأن ينفى الاشتراك فاذا ثبت بتبادر المفاهيم على السواء والتوقف فى المراد قيل جاز كون تبادرها لعروض شهرة فى المجاز حتى ساوى الحقيقى اه واللازم باطل فالملزوم مثله (وقال الغزالى) والقاضى فى التعريف (فى المتصل قول ذو صيغ مخصوصة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الاول أفاد جنسه) وهو قول (انه) أى التعريف (لغير) المعنى

الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس فى الاشهاد على البيع ولا فى تركه ثواب والعلاقة التى بين الواجب وبين المندوب والارشاد هى المشابهة المعنوية لاشتراكهما فى الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرروه وفيه نظر فان الاكل والشرب واجبان لاحياء النفس فالصواب حمل كلام المصنف على ارادة قوله تعالى كلوا من الطيبات ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة (٢٥٥) هى الاذن وهى مشابهة معنوية أيضا

* الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم (ومنه) أى ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جعلوه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهرى فى الصحاح فانه ذكر فى باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر فى باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا فى التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتع أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذى عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون أمرا بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التى بينه وبين الايجاب هى المضادة لان المهدد عليه إما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هى الاذن المجرد والامتنان أن يقترن بذكر احتياجنا اليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض فى هذه الآية الى أن الله تعالى هو الذى رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون فى الشئ الذى سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هى مشابهة الايجاب فى الاذن لان الامتنان انما يكون فى مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فان قرينة قوله بسلام آمنين تدل عليه والعلاقة هى المشابهة فى الاذن أيضا * الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الآتى أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى حالة ممتهنة اذ التسخير لغة هو الذلة

(المصدرى) الذى هو الاخراج بل هو للاداة (ومخصوصة أى معهودة وهى الا وأخواتها) كما ذكره العلامة والاصفهانى (والانسب أن يقال يرد على طرده الشرط) أى اداته فى نحو أكرم الناس ان علموا (لا التخصيص به) أى بالشرط (والموصول) حال كونه (وصفا) مخصصا نحو أكرم الناس الذين علموا (والمستقل) نحو لا تكرم زيدا بعد أكرم القوم لا التخصيص بهما كما قال ابن الحاجب لظهور أن التعريف للاستثناء بمعنى الادوات لا للتخصيص بها الذى هو الاخراج (ودفع الاولان) أى الشرط والموصول وصفا والدافع ابن الحاجب (بأنهما لا يخرجان المذكور) وهو العلماء فى مثاليهما (بل يخرجان (غيره) أى المذكور وهو من عدا العلماء (وتقدم التحقيق فيه) قال المصنف الذى تقدم أن الشرط لا يخرج ما بعده بل يخرج بعض التقادير والعام الآخر فان قولك أكرم بنى تميم ان علموا يخرج غير العلماء والوصف مثله اذا عرف هذا ظهر انهما لا يصدق عليهما التعريف (والمستقل لم يوضع لافادة المخالفة وانما تفهم) المخالفة (بملاحظتهما) أى المستقل والمخصص به و يلزم منهما لزوما عقليا ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا وضعيا ألا ترى انك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ زيد ولا دلالة له على مخالفة أصلا ذكره القاضى عضد الدين (وعلى عكسه شخص جاؤا الا زيدا وسائرها) أى وشخص كل من باقى أدوات الاستثناء لانه يصدق على كل شخص انه استثناء ولا يصدق عليه الحد لانه ليس ذا صيغ (ورد) هذا وراده القاضى عضد الدين (بظهور أن المراد جنس الاستثناء المتصل) ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ أى وكل شخص منه ذو صيغة واحدة كما هو ظاهر من قوة اللفظ قال والمناقشة فى مثله مع مثله لا تحسن كل الحسن قال المصنف (ولا يخفى ما فيه) كما يظهر بعد على أن هذا يشير الى أن المناقشة فيه تحسن فى الجملة (و) لا يخفى (عدم وروده) أى هذا الايراد على التعريف المذكور (على كونه تعريفا للادوات بقيد العموم وعلى كونه) تعريفا (لما يصدق عليه أداة الاستثناء ليكون المثال) المذكور فى الايراد باعتبار اشتماله على الا (من أفراد المعرف بخلاف الاول) أى اذا كان تعريفا لادواته بقيد العموم فان الا فى المثال المذكور ليس من أفراد المعرف بل المعرف (صادق عليه) أى على الا فيه (اذ الجنس) فى تعريفه (قول كلى لا يتحقق خارجا الا ضمن اداة وهو) أى الجنس (نفسه ذو الصيغ و يصدق على الكلى الكائن فى ضمن الا) الذى هو جزئ (فى المثال) المذكور (ذلك) أى الكلى المطلق الذى هو الجنس وهو فاعل يصدق ثم الحق أنه اذ كان المراد بصيغ صيغا معينة هى أدوات الاستثناء كما تقدم لا يرد عليه شئ من هذه الايرادات الاربعة كما قال العلامة والاصفهانى فقد كان الانسب التعرض لنفى ورودها معا لا بهذا نعم يرد أن هذا تعريف الشئ بما هو أخفى منه وهو غير جائز (وقيل لفظ متصل بجملة لا تستقل دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية) وهذا بعينه مختار الآمدى الا أنه قال مكان وليس بشرط الخ بحرف الا أو احدى أخواتها وقال احترز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المخصصة الحسية أو العقلية و بمتصل عن الدلائل المنفصلة و بلا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وبدال عن الصيغ المهملة وبعلى أن مدلوله غير مراد عن الاسماء المؤكدة والنعتية مثل جاء القوم العلماء كلهم و بحرف الا أو احدى أخواتها عن مثل قام القوم دون زيد كذا ذكره

والامتهان فى العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذى سخر لنا هذا أى ذلله لنا النركبه وقولهم فلان سخرة السلطان والبارئ تعالى خاطبهم بذلك فى معرض التذليل والعلاقة فيه وفى التكوين هى المشابهة المعنوية وهى الحتم فى وقوع هذين وفى فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال فى كتاب الاشارة ثم الغزالى فى المستصفى ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذى ذكرته وتغليطا لهؤلاء الائمة وتكرارا لما يأتى فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتى * التاسع التعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هى المضادة لان التعجيز انما هو فى الممتنعات والايجاب فى الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم والعلاقة فيه وفى الاحتقار هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته اذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم * الحادى عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى اصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هى المضادة أيضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثانى عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لى والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى الثالث عشر التمنى كقول امرئ القيس

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * بصبح وما الاصباح منك بأمثل

وانما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجى يكون فى الممكنات والتمنى فى المستحيلات وليل المحب لطوله كأنه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر

وليل المحب بلا آخر *

فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة بل ألقوا ما أنتم

[illegible] يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه [illegible] أن الاهانة [illegible] بقول أوفعل أوترك قول أوترك فعل كترك اجابته والقيام [illegible] سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شئ أنه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه أهانه وا[illegible] الاهانة [illegible] تعالى ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا *الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون *السادس [illegible] اذا لم تستحى فاصنع ماشئت أى صنعت ماشئت وقيل المعنى اذا لم تستحى من شئ لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز (قوله وعكسه) أى أن الخبر قد يستعمل لارادة الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن أى ليرضعن قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة فى المعنى وهى المدلولية فلهذا يجوز اطلاق اسم أحدهما على الآخر (قوله ولا ينكح المرأة المرأة) يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضا كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء اذ لو كان نهيا لكان مجزوما مكسورا على أصل التقاء الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعا لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافى يدلان على عدم الفعل قال

(الثانية انه حقيقة فى الوجوب مجاز فى الباقى وقال أبو هاشم انه للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة) أقول اتفقوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع المعانى المتقدمة لان التسوية مثلا ونحوها انما استفدناها من القرائن لا من الصيغة قال فى المحصول وانما وقع الخلاف فى الاحكام الخمسة التى هى الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ووجه دلالة

[illegible] والمحق [illegible] التعريف للاستثناء على ما فى الكتاب له بمعنى الاداة [illegible] الشرط والصفة والغاية لصدق الحد بدونه على الغاية وهو ظاهر وعلى الصفة [illegible] فيهما [illegible] قيدا لانه يدل على عدم ارادة الله وعلى الشرط فى نحو [illegible] ان لم يكونوا جهالا فانه يدل على عدم ارادة الجهال وتعريف الاستثناء على ما ذكره الا [illegible] انما هو له [illegible] المستثنى فكيف يكون عين ما فى الكتاب فليتأمل (وعلى طرده) يرد (قاموا لا زيد) لصدق الحد عليه وليس باستثناء [illegible] ومعلوم ان هذا لا يرد على تعريف الآمدى (ودفع بما ذكرنا) من انه لم يوضع لافادة عدم الارادة وانما لزمت من ملاحظته مع ما قبله لزوما عقليا لا وضعيا بدليل جاء عمرو لا زيد بدلا [illegible] زيد من عمرو لعلهم امكان دخوله فيه (وعلى عكسه) يرد (المفرغ للفاعل) نحو ما جاء الا [illegible] استثناء ولا يصدق عليه الحد لعدم اتصاله بجملة لانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد ومن المعلوم وروده [illegible] على تعريف الآمدى أيضا (ودفع بأن ما قبله) أى الا زيد (فى تقديرها) أى الجملة والمراد بالجملة الجملة وما [illegible] بها (وهذا على من يقدر فاعلا عاما) ويجعل ما بعد الا بدلا منه فيقول التقدير ما جاء أحد الا زيد (ولعل المعرف يراه) فانه الظاهر وهو الذى عليه المعنى أما من لم يقدر فاعلا عاما بل يقول زيد هو الفاعل [illegible] الدفع على قوله مدفوع كما ان قوله أيضا مدفوع (ثم يفسد) عكسه أيضا (بأن كل مستثنى متصل مراد بالاول) ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقى فصدق الحد لا المحدود (ويدفع عنعه) أى ان المستثنى مراد بالاول وفى هذا المنع نظر فلا جرم ان قال (ولو سلم) أن المستثنى مراد بحسب دلالة لفظ المستثنى منه عليه (فغير مراد بالحكم) أى بحكمه أقول والتحقيق ان لا ورود لهذا أصلا على هذا التعريف ليحتاج الى الجواب لان هذا التعريف للاستثناء بمعنى الاداة ولا يتصور فيها ذلك فليتدبر (وهذا) التعريف (أيضا ماله) التعريف (الاول) أى تعريف الغزالى وهو الاستثناء بمعنى الاداة كما هو ظاهر من كل لا المعنى المصدرى الذى هو الاخراج لمنافاة جنس هذا وهو اللفظ لذلك كمنافاة جنس الاول له (فلا يكون الاولى) من كل منهما أن يقال فى تعريفه كما قال ابن الحاجب (اخراج بالا أو احدى أخواتها وهو) أى هذا التعريف (على غير مهيعه) أى طريق كل من التعريفين السابقين لان هذا بالضرورة انما هو له بالمعنى المصدرى اللهم (الا على معنى الاولى تعريف المصدرى الذى هو التخصيص الخاص) وهو ما يكون بالا أو احدى أخواتها (وترك ما به) التخصيص أى المخصص (وليس) هذا (كذلك) أى أولى هنا (فان الكلام فى ذلك) أى المخصص المتصل المسمى بالاستثناء لا فى نفس التخصيص اذ الكلام فى بيان المخصصات المنفصلة (واعلم أنه قد يعرف ما يطلق عليه لفظ الاستثناء من ماهيتى المتصل والمنقطع غير انه ليس حقيقة فيهما مشتركا أو متواطئا الا اصطلاحا) نحويا (ونظر الاصولى فى معنى الاستثناء) انما هو (من جهة اللغة ويمكن تعريفهما الا من حيث هما مدلولا لفظ أصلا أو مدلولا لفظ لغوى هو الادوات فالاستثناء أى ما تفيده الا وأخواتها المعروفة اخراج بها أى منع من الدخول اشتهر) الاخراج (فيه) أى المنع (عن الحكم أو الصدر معه) أى الحكم وحاصله منع دخول ما بعد الا أو احدى أخواتها بها فى حكم ما قبلها أو وصدره أيضا فقد شمل المتصل

العل على الكراهة والتحريم أنها تستعمل فى التهديد كما تقدم [illegible] فى ترك [illegible] فيكون إما حراما أو مكروها لكن [illegible]
خمز الاختلاف فى الخمسة ممنوع لما سيأتى فى آخر المسئلة والخلاف الناشئ [illegible] الهيئة كبير ونحكى المصنف [illegible] منه ثمانية مذاهب
تبعا للامام الاول انه حقيقة فى الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب [illegible] كثر الفقهاء [illegible] قال وهو
الحق وفى الاحكام للآمدى والبرهان لامام الحرمين انه مذهب [illegible] اللمع للشيخ أبى اسحق الشيرازى
أنه الذى أملاه الاشعرى
عـلى أصحاب أبى اسحق
الاسفراينى ببغداد ولكن
هـل يدل على الوجوب
بوضع اللغة أم بالشرع فيه
مذهبان محكيان فى شرح
اللمع المذكور والاول وهو
كونه بالوضع نقله فى البرهان
عن الشافعى ثم اختار هو
أنه بالشرع وفى المستوعب
قول ثالث انه بالعقل
ولقائل أن يقول قد جزم
الامام فى المحصول والمنتخب
فى أثناء الاشتراك بأن
الماضى مشترك بين الخبر
والدعاء نحو غفر الله لزيد
فلم جعل الماضى حقيقة
فى الدعاء ولم يجعل الامر
حقيقة فيه * الثانى أنه
حقيقة فى الندب ونقله
الغزالى فى المستصفى
والآمدى فى كتابيه قولا
للشافعى ونقله المصنف
عن أبى هاشم وليس مخالفا
لما نقله عنه صاحب المعتمد
كما ظنه بعض الشارحين
فافهمه الثالث أنه
حقيقة فى الاباحة لان
الجواز محقق والاصل عدم
الطلب الرابع انه مشترك
بين الوجوب والندب
وجزم به الامام فى المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما فى أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله
الآمدى فى منتهى السول عن الشيعة ونقل فى الاحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد الخامس انه حقيقة فى القدر المشترك
بينهما وهو الطلب وفى المستوعب للقيروانى والمستصفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الامر متردد بين الوجوب والندب وهذا يحتمل لهذا
المذهب ولما قبله السادس انه حقيقة فى أحدهما أى الوجوب أو الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب

والمنقطع تعريف واحد * (مسئلة الاتفاق ان ما بعد الا [illegible] (نا [illegible]
أى بحكم الصدر (فالمقر به ليس الا سبعة فى على عشرة الا ثلاثة واختلف [illegible]
الاستثناء على سبعة (فالاكثر أريد سبعة) بعشرة (والا [illegible]) أى هذا المراد [illegible] باسم الكل
(والاتفاق ان التخصيص كذلك) أى يكون المخصص [illegible] على المراد بالمخصص كما فى اقتلوا [illegible]
والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمى (وقيل أريد عشرة) بعشرة (ثم أخرج منها ثلاثة بالا ثلاثة
فدل إلا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى [illegible] سبعة (ثم حكم على الباقى) وهو سبعة قال
المصنف (والمراد أريد) بعشرة (عشرة وحكم على سبعة كارادة العشرة) بعشرة (باق بعد الحكم)
على سبعة (والا) لو لم يكن المراد هذا (رجع الى ارادة سبعة [illegible]) أى بلفظ عشرة (مع الحكم عليها) أى
سبعة (فلم يرد على الاول الا تكلف لا فائدة له واختاره) أى هذا القول (بعض المتأخرين) وهو ابن
الحاجب وقال (للقطع باستثناء نصفها فى اشتريت الجارية الا نصفها فكان) جميع الجارية (مرادا)
من الجارية (والا) لو لم يكن المراد بلفظ الجارية جميعها بل نصفها (كان [illegible] استثناء النصف نصفها (من
نصفها فهو مستغرق) وهو باطل (أو) كان (المخرج الربع لان الباقى [illegible] اخراج النصف
منه) أى من النصف (الربع ويتسلسل أى ينتهى الى اخراج الجزء [illegible]
منه أى ثم يلزم أن يكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن لانه الباقى [illegible] الربع وهلم
جرا قال المصنف فى جواب هذين (وعلمت أن الاخراج مجاز [illegible]) أى ارادة المستثنى بالمستثنى
منه (عندهم والا نصفها بيان ارادة النصف بلفظها) أى الجارية فلا يكون الا [illegible] مستغرقا
(ولا يتسلسل لعدم حقيقة الاخراج) وقال ابن الحاجب أيضا (وأيضا الضمير) فى نصفها (للجارية [illegible]
اذ المراد نصف جميعها قطعا (ويدفع) هذا (بأن المرجع) لضمير نصفها (اللفظ) أى لفظ الجارية (لانه)
أى الضمير (لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما الا) أن المرجع (المسمى) الحقيقى للفظ (فيرجع) ضمير
نصفها (الى لفظ الجارية مرادا به بعضها) الذى هو النصف قال ابن الحاجب (وأيضا اجماع العربية انه)
أى الاستثناء المتصل (اخراج بعض من كل) ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا اخراج
قال المصنف فى جوابه (وعرفت انه) أى الاخراج (منع دخوله) أى المستثنى (فى الكل) أى المستثنى
منه (فالاجماع على هذا المعنى) وهو موجود على قول الاكثر قال ابن الحاجب (وأيضا تبطل النصوص)
اذ ما من لفظ منها موضوع لمعنى له أجزاء أو جزئيات الا استثناء بعضه ممكن فيكون المراد الباقى فلا
يكون نصا فى الكل ونحن نعلم أن نحو عشرة نص فى مدلوله (قلنا النص والظاهر سواء باعتبار ذاتهما فلا
نصوصية بمعنى رفع الاحتمال مطلقا الا بخارج وليس العدد بمجرده منه فالملازمة ممنوعة) قال المصنف
يعنى أن كون اللفظ نصا فى معنى بحيث لا يحتمل خلافه وهو المفسر عند الحنفية لا يتحقق قط من ذاته
لانه باعتبار مجرد ذاته لا فرق بينه وبين الظاهر اذ المحقق فى كل منهما انه لفظ علمنا وضعه لمعنى وفى الظاهر
احتمال أن يتجوز فلولا اقتران أحد اللفظين بخارج ينفى انه يراد به غيره كان مثله اذ لا أثر لذات اللفظ فى
منع التجوز به ولا للمعنى الوضعى فلم يثبت النص وهو المفسر للفظ الملائكة لولا كلهم أجمعون ولا لطائر لولا

قوله

[illegible] يجوز [illegible] وبينه [illegible] أن مجرد لفظ العدد مثل عشرة من النص بمعنى انتفاء الاحتمال [illegible] المذكور في الاستثناء [illegible] أريد به سبعة لا يبطل به نص بمعنى ما لا يحتمل أن يتجوز به في غيره [illegible] يقوى الاحتمال في [illegible] الالفاظ [illegible] وضعا دون [illegible] وذلك باتفاق كثرة التجوز بذلك [illegible] وندرته في البعض [illegible] كالعام [illegible] بخلاف أسماء الاعداد ونحو زيد وعمرو [illegible] يراد بزيد كتابه أو صاحبه العزيز عليه [illegible] بعشرة سبعة [illegible] يقال لا احتمال [illegible] المراد أن الاحتمال لندرته لا يلاحظ فلا يكون المراد [illegible] غيره ما لم يتحقق فعليته فلم يكن حينئذ بد من [illegible] ولا شك أن [illegible] الاستثناء يتحقق فعلية ذلك القليل فيثبت أنه أريد به ذلك المعنى الذي لم يعقل ملاحظته انتهى وقد أجاد فيما أفاد (وأما اسقاط ما بعدها) أي وأما الدليل الخامس لابن الحاجب أيضا وهو أنا نعلم أنا نسقط ما بعد الا مما قبلها (فيبقى الباقي) من المستثنى منه فيسند اليه الحكم (وهو) أي اسقاط ما بعدها مما قبلها (فرع ارادة الكل) مما قبلها وهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقديره (فقول الاكثر يقتضي أن الاسقاط) أي ان معنى اسقاط ما بعدها مما قبلها (ذكر ما لم يرد) بالحكم وهو الثلاثة بعدها (ونسبته) أي ما لم يرد به (الحكم) الموضوع له العشرة (ليعرف الباقي) منه وهو السبعة بالنسبة الى الحكم (أو بالنسبة الى مدلوله) فلا يكون الكل مرادا (واذا لم يبطل الاول) أي قول الاكثر (وهو أقل تكلفا) من الثاني (تعين ولأن الثاني خارج عن قانون الاستعمال وهو) أي قانون الاستعمال (ايقاع اللفظ في التركيب ليحكم على وضعيه) أي المعنى الموضوع له اللفظ (أو مراده) أي أو على المعنى المراد به مجازا (أو بهما) أي أو ليحكم بالمعنى الموضوع له اللفظ أو بالمراد منه (ولا موجب للخروج عن قانون الاستعمال (فوجب نفيه) أي هذا القول الثاني لخروجه عن قانون الاستعمال (وعن القاضي أبي بكر عشرة الا ثلاثة لمدلول سبعة كسبعة) واختاره امام الحرمين (ورد بأنه خارج عن اللغة اذ لا تركيب من) ألفاظ (ثلاثة في غير المحكي والاول غير مضاف ولا معرب ولا حرف) ويفهم من هذا أنه يوجد مركب من ثلاثة ألفاظ اذا كان محكيا وهو كذلك كبرق نحره وشاب قرناها واذا كان غير محكي اذا كان الاول منه مضافا أو معربا أو حرفا والاول والثالث موجودان كأبي عبد الله ولا رجل ظريف والثاني لا يحضرني أحد ذكره ولا مثاله وعشرة الا ثلاثة ليس أحدها (و) رد أيضا (بلزوم عود الضمير) في نحو الا نصفها (على جزء الاسم) الذي هو الجارية في اشتريت الجارية الا نصفها (وهو) أي جزء الاسم (كزاي زيد لعدم دلالته) أي جزء الاسم في الاسم على معنى فيمتنع عود الضمير عليه (والحق انه) أي قول القاضي (أحد المذهبين) السابقين (للقطع بأن مفرداته) أي على عشرة الا ثلاثة باقية (في معانيها) الافرادية (وقوله بازاء سبعة) انما هو (باعتبار الحاصل ولذا شبهه) فقال كسبعة على ما نقل عنه (فانتفى ما بناه بعضهم) وهو صدر الشريعة (عليه) أي قول القاضي (من أن تخصيصه) أي الاستثناء فيما اذا كان المستثنى منه عددا (كمفهوم اللقب) أي كتخصيصه (المقتضي ان لا اخراج أصلا وجهه) أي الحق وهو رد قول القاضي الى أحد المذهبين (ان الحكم ليس الا على سبعة فاما باعتبارها) أي السبعة (مدلولا مجازيا للتركيب) والمعنى الحقيقي

أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الاسلام الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان [illegible] الغزالي نقل في المستصفى عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في [illegible] الندب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول [illegible] ولي الصواب وقال في المحصول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغة [illegible] [illegible] لفظه وهو مخالف لكلام [illegible] المستصفى السابع انه مشترك بين الثلاثة وهي الوجوب والندب والاباحة وقيل انه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوي وهو الاذن حكاه ابن الحاجب الثامن أنه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما ان يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولا لقرينة ارادته في المذهب الذي قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة ولانه صرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان أراده فهو صحيح صرح به المعالي والغزالي في المستصفى فقال ما نصه فالوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه والثاني أن يكون مراده الاحكام الخمسة وهي عبارة الحاصل يعني الخمسة المعهودة وهي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وقد تقدم ان دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل في التهديد والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضا صرح به الامام في المحصول وذكره الآمدي في الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشيخ أبي الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعا لواحد منها ولا ندريه هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان في الوجيز عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالي والغزالي أنه حقيقة في الارشاد وحكاه في الاحكام أيضا

واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضا والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الأبهرى فى أحد
أقواله على ما حكاه فى المستوعب الى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الآمدى التوقف لكن
بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونفى ما عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب
أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الاشعرى لكن اتفق جمهورهم على ان مذهبه التوقف بين أمور و[illegible] بأن
الامر ليست له صيغة تخصه
قال فى البرهان والمتكلمون
من أصحابنا مجمعون على
اتباعه فى الوقف ولم
يساعد الشافعى على
الوجوب الا الاسناد قال
(لنا وجوه الاول قوله تعالى
ما منعك أن لا تسجد اذ
أمرتك ذم على ترك المأمور به
فيكون واجبا الثانى قوله
تعالى اركعوا لا يركعون
قيل ذم على التكذيب قلنا
الظاهر انه للترك والويل
للتكذيب قيل لعل قرينة
أوجبت قلنا رتبه الذم
على ترك مجرد افعل الثالث
تارك الامر مخالف له كما
أن الآتى به موافق
والمخالف على صدد العذاب
لقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن أمره أن
تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب
أليم قيل الموافقة اعتقاد
حقية الامر فالمخالفة
اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل
الامر لا له قيل الفاعل ضمير
والذين مفعول قلنا الاضمار
خلاف الاصل ومع هذا فلا
بد له من مرجع قيل الذين
يتسللون قلنا هم المخالفون
فكيف يؤمرون بالحذر
عن أنفسهم وان سلم فيضيع
قوله أن تصيبهم فتنة قيل فليحذر لا يوجب قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضى قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء تعلق
الرابع ان تارك الامر عاص لقوله تعالى أفعصيت أمرى لا يعصون الله ما أمرهم والعاصى يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول ماض أو حال
والثانى مستقبل قيل المراد الكفار لقرينة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل الخامس انه عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبى سعيد

له العشرة الموصوفة باخراج العشرة وهذا هو ظاهر مذهب الجمهور (أو ما يصدق عليه [illegible]
المتبادر) أى أو باعتبار السبعة أمرا يصدق عليه معنى مجموع المركب المتبادر الى الفهم كاطلاق
الطائر الولود على الخفاش من حيث انه من افراده (فيكون التركيب حقيقة فيها) أى فى السبعة بمعنى
أنه عبر عنها به كما يعبر عن النوع بالاجزاء العقلية من الجنس والفصل أو الخارجية فيعبر عن الانسان
بالحيوان الناطق والبدن والنفس وعن الشئ بلازمه المركب فيعبر عن السبعة بأنها أربعة وثلاثة
لا بمعنى أن المجموع وضع لها وضعا واحدا قلت وهذا صريح كلامه فى التقريب حيث قال اذا خص
باستثناء متصل فانه قد يكون مع الاستثناء حقيقة فيما بقى والدليل على ذلك ان اتصال الاستثناء
به يغيره ويؤثر فى معنى لفظه لان كثيرا من الكلام اذا اتصل بعضه ببعض كان له بالاتصال تأثير
ليس له بالانفراد ثم قال واذا كان كذلك وجب أن يكون هذا حكم اللفظ مع الاستثناء فى انه يصير
باقترانه اسما للقدر ما بقى ولو عدم لكان عاما انتهى وهو مصرح أيضا بالموافقة للحنفية فى أن الاستثناء
بيان تغيير ثم الامر (هذا و بعض الحنفية) بل الجم الغفير منهم وخصوصا المتأخرون (قالوا اخراج
الاستثناء عند الشافعى بطريق المعارضة) وهو أن يثبت للمستثنى حكما مخالفا لصدر الكلام كما فى
العام اذا خص منه بعضه فانه يمتنع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض فيه صورة وهو دليل
الخصوص (وعندنا بيان محض) لكون الحكم المذكور لصدر الكلام واردا على بعض افراده
وهو ما عدا المستثنى فتقدير لفلان على عشرة الا ثلاثة عنده الا ثلاثة فانها ليست على وعندنا لفلان
على سبعة (ثم أبطلوه) أى الحنفية كونه اخراجا بطريق المعارضة (بأنه لو كان) اخراجا بها (وهو)
أى والحال ان هذا الكلام (لا يوجب) الحكم الذى هو الاقرار (الا فى سبعة ثبت ما ليس من محتملات
اللفظ فان العشرة لا يقع عليها) أى السبعة فقط (حقيقة) وهو ظاهر (ولا مجازا) لانه نسبة
معنوية بينها وبين العشرة سوى العددية وهى عامة لا تصلح للتجوز ولا صورية الا من حيث الكل والجزء
وشرط التجوز به كون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء اللازم المختص وليس ما دون
العشرة سبعة كان أو غيره كذلك اذ كما يصلح جزأ لها يصلح جزأ للعشرين وما فوقه مثلا (بخلاف العام)
المخصوص اذا منع دليل الخصوص فيه الحكم فى بعض أفراده بطريق المعارضة صورة (لا يستلزمه) أى
ثبوت ما ليس من محتملات اللفظ لبقاء الاسم دالا على الباقى بلا خلل ولا يخفى ان هذا مخالف لما تقدم
فى تقدير قول الاكثر ودفع كون المراد بالمستثنى منه الباقى بعد الاستثناء مبطلا للنصوصية والاشبه
ما تقدم كما يشير اليه قوله (ولو سلم) جواز التجوز بالعشرة عن السبعة قيل لان أكثر
الشئ يطلق عليه اسم كله ولاجل دفع هذا الاحتمال يقال عشرة كاملة وغير خاف ان هذا يخص
ما اذا كان المستثنى أقل من الباقى من المستثنى منه والمدعى أعم من ذلك كما هو الصحيح فالاشبه كما ذكر
بعض المحققين ان العلاقة المجوزة للتجوز باسم العدد عن جزئه مطلقا كون الجزء لازما للكل سواء كان
أقل من الباقى أو مساويا له أو أكثر منه وعلى هذا فدعوى الاختصاص فيه ممنوعة (فالمجاز مرجوح)
لانه خلاف الاصل (فلا يحمل عليه) مع امكان الحمل على الحقيقة اذ يصح أن يراد الكل ويكون

تعلق الحكم بعد اخراج البعض (كذا نقله) أى هذا الابطال بالمعنى (متأخر) وهو صدر الشريعة (من الحنفية وانه) عطف على الضمير فى نقله أى ونقل أيضا ما معناه ان الشأن (على القائل) له على (عشرة) الاثلاثة سبعة والتكلم فى حق الحكم يكون (فى سبعة) أى يكون الحكم عليها فقط لا على الثلاثة لا بالنفى ولا بالاثبات هذا لفظه وعبر المصنف عن معنى هذا كما عما قبله بقوله (فتكون الثلاثة مسكوتة وكأن هذا منه) أى من المتأخر (الزام) للشافعى (والا فالشافعى لا يجعلها مسكوتة) بل يجعل لها من الحكم ضد ما للصدر (وغيره) أى هذا المتأخر (منهم) أى الحنفية كصاحب التحقيق وصاحب المنار وشارحيه والبديع (نقله) أى الابطال (بالآية هكذا لو كان) عمل الاستثناء (على المعارضة ثبت فى قوله تعالى) فلبث فيهم (ألف سنة الا خمسين عاما حكم الالف بجملتها ثم عارضه) أى الاستثناء حكم الالف (فى الخمسين فيلزم كذب الخبر فى أحدهما) والله سبحانه متعال عن ذلك علوا كبيرا (وهذا) التوجيه (هو الاليق بمعنى المعارضة) وهو المنافاة (والا فالحكم على سبعة) فى على عشرة الاثلاثة (وتسعمائة وخمسين) فى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما (بالاثبات لا يعارضه نفيه) أى الحكم بالاثبات (عن ثلاثة) فى على عشرة الاثلاثة (وخمسين) فى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لعدم تواردا الاثبات والنفى على محل واحد (وبنوه) أى الحنفية كونه بطريق المعارضة (على أن الاستثناء من النفى اثبات وقلبه) أى ومن الاثبات نفى (منقولا عن أهل اللغة وعلى أن التوحيد) وهو الاقرار بوجود البارى تعالى ووحدته (فى كلمته) أى التوحيد وهى لا إله إلا الله (بالنفى) للالوهية عما سوى الله (والاثبات) أى واثباتها لله وحده (والا كانت) كلمة التوحيد (مجرد نفى الالوهية عن غيره) أى الله تعالى فلا تكفى فى الاقرار بالتوحيد لانه لا يتم الا بنفى الالوهية عما سوى الله واثباتها لله (فالتزمته) أى انها لا تفيد الا النفى عن غير الله تعالى (الطائفة القائلون منهم) أى الحنفية (ما بعد الامسكوت وان التوحيد من النفى القولى والاثبات العلمى لانهم) أى الكفار فى الجملة (لم ينكروا ألوهيته تعالى) كما يدل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك (بل أشركوا فبالنفى عن غيره ينتفى) الشرك (ويحصل التوحيد فلا تكون) كلمة التوحيد (من الدهرى اياه) أى توحيدا لانكاره وجود البارى تعالى وهذا أوجه مما قيل بل يكون لان الدهرى وان لم يقل بوجوده تعالى فهو قائل بصانع وهو اما الدهر أو الافلاك أو الانجم أو الفصول الاربع أو غير ذلك على حسب ضلالته فاذا نفى الجميع لزم الاقرار بوجوده تعالى (والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية) كفخر الاسلام وموافقيه ذهبوا الى الحكم (فيما بعد الا بالنقيض وهو الاوجه لنقل الاستثناء من النفى الخ) أى اثبات وقلبه عن أهل اللغة (ولا يستلزم) هذا (كون الاخراج بطريق المعارضة لعدم اتحاد محل النفى والاثبات كما ذكرنا آنفا) من أن الحكم على سبعة وعلى تسعمائة وخمسين بالاثبات لا يعارضه نفيه عن ثلاثة وعن خمسين (ونقل أنه) أى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا) بالضم والقصر الاسم من الاستثناء عن أهل اللغة أيضا (لا ينافيه) أى كونه من الاثبات نفيا وقلبه (لجواز اجتماعهما) أى النقلين (فيصدق انه تكلم بالباقى بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفى

الخدرى على ترك استجابته وهو يصلى بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم) أقول استدل المصنف على أن صيغة افعل حقيقة فى الوجوب [illegible]سة أوجه الاول أن الله سبحانه وتعالى ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس أن يقول انك ما ألزمتنى فقبح الذم وأيضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه الدليل الثانى قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون أى صلوا وتقريره كما قبله اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين قلنا الظاهر أن الذم على الترك لانه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضا فلتكثير الفائدة فى كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثانى سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الامر بالركوع قد اقترن به ما يقتضى ايجابه وجوابه أن الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة الدليل الثالث تارك الامر أى المأمور به مخالف لذلك الامر لان الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم أمر الله مخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله واذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب الا هذا واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلى أحدها وهو اعتراض على المقدمة الاولى لا نسلم أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى

واثبات باعتبار الاجزاء ونحو لاصلاة الابطهور) وتقدم فى المسئلة الرابعة فى ذيل المجمل انه روى معناه مرفوعا (بفسد ثبوتها) أى صحة الصلاة (مع الطهور فى الجملة) وهى الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع أركانها الخالية عن المفسد لها الا كل صلاة وان كان قوله لاصلاة سلبا كليا بمعنى لاشئ من الصلاة بجائزة وهو عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل فرد من أفراد الصلاة والفرض أن الاستثناء من النفى اثبات فيلزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بطهور للاجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك (وغايته) أى هذا (تكلم بعام مخصوص) بدليله ولا بدع فى ذلك على ان الاشبه أن موضوع هذا القول انما جاءه عمومه من ضرورة كونه نكرة واقعة فى سياق النفى وهذا المقتضى منتف فى الاثبات وان كان الموضوع بعينه موجودا فيه فيكون المعنى لاصلاة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى الايجاب الجزئى وهو صادق فلا يصلح دليلا للنفى كون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو منقول عن الحنفية (غير أن قول الحنفية الثانية) فيما بعد الا حكم بالنقيض الحكم (الثانى) ثابت عندهم (اشارة وهو) أى الحكم الإشارى (منطوق غير مقصود بالسوق على ما مر) فى التقسيم الاول (وقول الهداية فى ما أنت الا حر يعتق لان الاستثناء من النفى اثبات على وجه التأكيد كما فى كلمة الشهادة ظاهر فى العبارة) وقال فى شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال وأما كونه اثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفى بخلاف الاثبات المجرد (والاوجه أنه منطوق اشارة تارة وعبارة أخرى بأن يقصد لما ذكرنا) من قصده بالسوق (ولان النفى عما بعد الا يفهم من اللفظ وأما) الاستدلال له بما لخصه (الاتفاق على أن الا لمخالفة ما بعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد) اثباته (لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه) أى ما بعد الا (فلا يستلزم الحكم) على ما بعد الا (بنقيضه) أى حكم ما قبل الا (الا فهمه) أى الحكم بنقيضه من اللفظ (كما سمعت ثم يقصدان) أى الاثبات والنفى (ككلمة التوحيد والمفرغ) كما جاء الا زيد وما زيد الا قائم للقطع بفهم ان هذه مسوقة لاثبات الالوهية لله وحده ومجئ زيد وقيامه بأبلغ وجه وآكده (فعبارة) أى فالحكم على ما بعد الا فيها عبارة (أو) يقصد (غير الثانى) وهو الحكم على ما قبلها الا غير (كعلى عشرة الا ثلاثة لفهم أن الغرض السبعة) أى الاقرار بها ولا غرض يظهر ان بقول الا ثلاثة ليست على (فاشارة) أى فالحكم على ما بعد الا حينئذ اشارة (ولما بعد أن يقول بحقيقة المعارضة) فى الاستثناء الواقع فى الكتاب والسنة (مسلم لانها) أى المعارضة حينئذ تكون (بثبوت الحكمين) المتناقضين (وهو) أى ثبوتهما (التناقض صرح المحققون بنفى الخلاف المذكور وباتفاق أهل الديانة انه بيان محض كسائر التخصيصات وانما هو صورتها نظرا الى ظاهر اسناد الصدر ولا يختلف فيه كالتخصيص بغيره) ومن المصرحين بذلك صاحب الميزان ولفظه ولا نص عن الشافعى فى ذلك لكن استدلوا بمسائل تدل على ذلك ثم قال ولكن الصحيح أن لا يكون فى هذا خلاف بين أهل الديانة لانه خلاف اجماع أهل اللغة

ينتج ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقية الامر أى كونه حقا صدقا واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد [illegible] لانه وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين الامر وبين الدليل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد [illegible] الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب قبوله لا موافقة الامر فان موافقة الشئ عبارة عما يستلزم تقريره مقتضاه [illegible] دل على كون الشئ صدقا فالدليل الامر فموافقته هى اعتقاد الحقية وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هى الاتيان بذلك الفعل الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآية تدل على انه تعالى أمر المخالفين بالحذر بل على انه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميرا والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره فى المحصول أن الاضمار على خلاف الاصل الثانى انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المنافقين كان يثقل عليهم المقام فى المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت فى المتسللين عن حفر الخندق واذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى أن تصيبهم فتنة وخلاف ضائعا ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل اصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير متحد به فى الفاعل لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل الله تعالى وهذا الجواب مردود فان القاعدة النحوية انه لا يجب الاتيان بالجار اذا كان المجرور أن أو أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من

فى الموضعين بل الجواب انه لو كان مفعولا لاجله لكان مجامعا للحذر لان الفعل يجب أن يجامع علته واجتماعهما مستحيل ولقائل أن يجيب أيضا من قولهم أولا ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب ابرازه فيقال فليحذروا لانه عائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ فى الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضا بخلاف تحذير أنفسهم فانه لا يستلزم تحذير الغير منهم * الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضا وتقريره أن يقال سلمنا ان قوله فليحذر أمر للمخالفين وانه لا ضمير فى الآية ولكن لم قلتم انه يوجب عليه الحذر أقصى مافى الباب انه ورد الامر به وكون الامر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب * الرابع وهو أيضا اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمرا واحدا للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الاوامر كذلك مع ان المدعى هو الثانى وأجاب فى المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره الا الامر الفلانى وسيأتى أن معيار العموم جواز الاستثناء الثانى انه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية الثالث أنه انما استحق العقاب فى بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود فى الباقى الدليل الرابع تارك الامر أى المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لاخيه هرون عليهما السلام أفعصيت أمرى وقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا عبر بمن التى هى للعموم فدل على ما قلناه فينتج ان تارك الامر

باجماع المسلمين ثم أتى على وجه ذلك ۞ (تنبيه جواز) بيع (ما لا يدخل تحت الكيل) من المكيلات (قلة) بأن يكون ما دون نصف صاع على ما قالوا (بجنسه متفاضلا عند الحنفية لا الشافعية مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) أخرجه بمعناه الشافعى فى مسنده (قيل) وقائله فخر الاسلام وموافقوه كصاحب البديع (للمعارضة عنده) أى الشافعى (فمعنى الاستثناء لكم بيع طعام) بطعام (مساويا سواء) أى المساوى منه قليلا كان أو كثيرا (منع) أى ممنوع (بالصدر) أى لا تبيعوا الطعام بالطعام لان الاستثناء أخرج الكيل خاصة ضرورة ثبوت المعارضة فيه اذ المراد بالمساوى التساوى فى الكيل اتفاقا فبقى غير المكيل داخلا فى الحرمة فيحرم بيع حفنة من البر بحفنتين منه مثلا (والحنفية لا حكم فى الثانى) أى المستثنى (وهو استثناء حال المساواة من الثلاثة المجازفة وأخويها) المفاضلة والمساواة بناء على انه تكلم بالباقى فيعمها الصدر حتى كأنه قال لا تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا فى حال المساواة (والكل) أى المجازفة وأخواها (يستند الى الكيل) لان المساواة لا تتحقق الا فى المكيل ولا مستوى فيه الا الكيل كما علم وحرمت المفاضلة لوجود الفضل فى أحدهما والمجازفة لاحتمال المفاضلة فلم يثبت اختلاف الاحوال الا فى الكثير وهو الذى يدخل تحت الكيل فتعين كون المراد المقدر به فلا تثبت الحرمة فى القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل فلا يحرم بيع حفنة من البر بحفنتين منه (ولا يلزم) بناء هذا الاختلاف فى هذا الفرع على المعارضة وعدمها (بل لا يشكل على أحد أنه) أى الاستثناء فى هذا الحديث (مفرغ للحال) أى حال الطعام المقابل بشئ منه كما تقدم لان استثناء الحال من العين لا يستقيم لعدم المجانسة والمجانسة هى الاصل فيه فحمل صدر الكلام على عموم الاحوال لتحصل المجانسة (فلزم الاتصال فالمبنى) لهذا الاختلاف (تقدير نوع المفرغ له) القريب (أو) تقدير نوع له (أعلى أى تقدير معنى لا اعراب) فقدرنا القريب بدليل (ما فيها الا زيد أى انسان لا حيوان والمساواة بالكيل) فتعين أن يكون المعنى (فلا تبيعوا طعاما بكال الا مساويا فالحل فيما دونه) أى ما يكال (بالاصل) فان الاصل فى البيع الحل (وقدروا) أعلى منه فقالوا (طعاما فى حال فشمل القلة أما ذلك) المبنى الاول (فبقى كون الحل فى التساوى) عند الحنفية والشافعية (بالاصل أو بالمنطوق) فعند الحنفية بالاصل وعند الشافعية بالمنطوق (ثم هو) أى كون ذلك هو المبنى لهذا بناء (على) قول (الطائفة الاولى) من الحنفية ليس فيما بعد الا حكم أما على قول الطائفة الاخرى فيه حكم بالنقيض فالحل فيه بالمنطوق أيضا عبارة لان الاستثناء مفرغ فليتنبه له ۞ (مسئلة يشترط فيه) أى الاستثناء (الاتصال) بالمستثنى منه لفظا عند جماهير العلماء (الا لتنفس أو سعال أو أخذ فم ونحوه) كعطاس وجشاء (وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة ومطلقا) أما الشهر فنقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال شيخنا الحافظ لم أجد رواية الشهر وانما وجدت رواية فيها أربعين يوما فلعل من قال شهرا ألغى الكسر انتهى ولا يخفى ما فيه مع بعده ثم أخرج عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم حلف على شئ فمضى أربعون ليلة فأنزل الله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله واذكر ربك اذا

يستحق النار ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الاول مهملة فقال والعاصي يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية فالصواب أن يقول وكل عاص كما قررته اعترض الخصم بوجهين أحدهما لا نسلم المقدمة الاولى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم معناه لا يتركون أي يفعلون فيكون قوله بعد ذلك و يفعلون ما يؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور أولا للماضي أو الحال والامر المذكور ثانيا للاستقبال فلا تكرار وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به في الماضي أو الحال و يفعلون ما يؤمرون به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع في أن تارك الامر عاص أم لا وأما العكس وهو أن العصيان بترك الامر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لان العصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب ابتاعه وقد يكون بارتكاب النهي وغير ذلك فالصواب أن يقول في تقرير الاعتراض قيل لو كان تارك الامر عاصيا بدلا عن قوله لو كان العصيان ترك الامر وأيضا فينبغي أن يقول في الجواب قلنا الاول ماض والثاني حال أو مستقبل لان الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاول لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال الاعتراض الثاني لا نسلم المقدمة الثانية لان المراد بالعصاة في الآية هم الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في النار كما تقرر في علم الكلام وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما أو غير دائم وضرب أي يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز و يدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الامير الدليل الخامس أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدري وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا استجيبوا الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين أن يكون

نسيت فاستثنى النبي صلى الله عليه وسلم بعد أربعين ليلة ثم قال هذا حديث غريب أخرجه أبو الشيخ في تفسيره هكذا انتهى ولا يخفى أنه ليس في هذا عن ابن عباس انه كان يرى ذلك ثم أخرجه اسحق بن ابراهيم في تفسيره عن سعيد بن جبير بلفظ قال يستثني ولو بعد شهر وهذا يخالف ما ذكر الخطابي عنه انه يستثني بعد أربعة أشهر ونقل هذا صاحب الكشف عن أبي العالية وأما السنة فنقلها جماعة منهم المازري وأخرجها الحاكم في مستدركه والطبراني في الاوسط عن الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس قال اذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني ولو الى سنة وانما نزلت هذه الآية في هذا واذكر ربك اذا نسيت قال اذا ذكر استثنى وكان الاعمش يأخذ بهذا لفظ الحاكم ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتعقبه شيخنا الحافظ بأنه لم يقع عنده ما عند الطبراني قيل للاعمش سمعته من مجاهد قال لا حدثني به ليث عن مجاهد انتهى فان به تبين أن الاسناد معلول وان بين الاعمش ومجاهد واسطة وهو ليث بن أبي سليم ضعيف ولم يحتج به واحد من الشيخين وإما مطلقا وهو الذي يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه وصرح به بعضهم وقال صاحب الكشف و به قال مجاهد فالله تعالى أعلم به وقال السبكي وهي روايات شاذة لم تثبت عنه (وحمل) ما عن ابن عباس من جواز الفصل (على ما اذا كان) الاستثناء (منويا حال التكلم) فيكون متصلا قصدا متأخرا لفظا (ويدين) الناوي له فيما بينه وبين الله تعالى في صحة دعوى نية الاستثناء قال الغزالي نقل عن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح النقل عنه اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله أراد به اذا نوى الاستثناء أولا ثم أظهر نيته بعده فيدين فيما بينه و بين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه أما تجويز التأخير لو أصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا قال المصنف (وهو) أي جواز فصل الاستثناء اذا كان منويا حال التكلم بالمستثنى منه (قول أحمد) هذا ظاهر سوق الكلام ولم أره بل يخالفه قوله في شرح الهداية واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة انتهى والذي في فروع ابن مفلح ومن قال في يمين مكفرة ان شاء الله متصلا وعنه و جزم به في عيون المسائل مع فصل يسير ولم يتكلم وعنه في المجلس وهو في الارشاد عن بعض أصحابنا وهو في المبهج ولو تكلم قدم الاستثناء على الجزاء أو أخره فعل أو ترك لم يلزمه كفارة قال أحمد قول ابن عباس اذا استثنى بعد سنة فله ثنياه ليس هو في الايمان انما تأويله قول الله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فهذا استثناء من الكذب لان الكذب ليس فيه كفارة وهو أشد من اليمين لان اليمين تكفر والكذب لا يكفر قال ابن الجوزي فائدة الاستثناء خروجه من الكذب قال موسى ستجدني ان شاء الله صابرا ولم يصبر فسلم منه بالاستثناء وكلامهم يقتضي أن رده الى يمينه لم ينفعه لوقوعها وتبين مشيئة الله تعالى انتهى (وعن طاوس والحسن تقييده) أي جواز الفصل (بالمجلس) ذكره الخطابي وغيره وزاد في الكشف وغيره عطاء وبه قال أحمد بن حنبل وقد عرفت انه رواية عنه وفي شرح المصنف للهداية وهو قول الاوزاعي (لنا لو تأخر) أي لو جاز تأخير الاستثناء (لم يعين تعالى لبر أيوب عليه السلام أخذ الضغث) وهي الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه

وضرب زوجته به فى حلفه إن برئ ضربها مائة ضربة لما ذهبت لحاجة فابطأت على ماروى لكن الله تعالى عين ذلك للتحلل من يمينه حتى حكى أن أبا اسحق المروزى أراد مرة الخروج من بغداد فاجتاز فى بعض سككها برجل على رأسه باقلاء وهو يقول لآخر معه لو صح مذهب ابن عباس لما قال الله تعالى لايوب عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول استثن ولا حاجة الى هذا التحيل فى البر فقال أبو اسحق بلدة فيها رجل يحمل البقل وهو يرد على ابن عباس لا يستحق أن يخرج منها (ولم يقل صلى الله عليه وسلم) من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها (فليكفر) عن يمينه وليفعل الذى هو خير كما فى صحيح مسلم (مقتصرا) على الامر بالتكفير (اذ لم يتعين) التكفير (مخلصا) من عهدة اليمين بل كان يقول فليستثن أو ليكفر خصوصا (مع اختياره الايسر لهم دائما) كما دلت عليه الاحاديث الصحيحة مع أن الاستثناء أولى من التكفير لعدم الحنث الذى هو عرضة الاثم وحيث قاله (بلا تفصيل بين مدة ومنوى وغيرهما) دل على عدم اعتباره متأخرا (وأيضا لم يجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا عقد) لامكان الاستثناء ودعوى الحاقه بكل من هذه الامور بعد حين واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله (ودفع أبو حنيفة عتب المنصور) أبى جعفر الدوانيقى ثانى الخلفاء العباسية فى مخالفة جده ابن عباس فى جواز الانفصال (بلزوم عدم لزوم عقد البيعة) فقال هذا يرجع عليك أفترضى لمن يبايعك بالأيمان أن يخرج من عندك فيستثنى فاستحسنه ذكره فى الكشاف وغيره وقيل ان الذى أغراه به محمد ابن اسحق صاحب المغازى وانه لما أجابه الامام بذلك قال نعم ماقلت وغضب على ابن اسحق وأخرجه من عنده (قالوا ألحق صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بقوله لأغزون قريشا بعد سنة قلنا بتقدير استئناف لاغزون) أى هو ملحق بمستأنف مقدر هو لاغزون جمعا بين هذا وبين أدلتنا (وحمله) أى الفصل (على السكوت العارض مع نقل هذه المدة ممتنع) وهو ظاهر قلت لكن الحامل له على هذا المحمل كابن الحاجب انما حمله عليه بناء على الاحتجاج به بلفظ قال صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله كما هو حديث غريب اختلف فى وصله وارساله أخرجه أبو داود على انه أيضا انما يتم الاستدلال به اذا لم يغزهم كما وقع فى رواية لابى داود ثم لم يغزهم وكان ثابتا قال شيخنا الحافظ لكن الحديث لم يثبت لان سماكا كان يقبل التلقين وعابوا عليه أحاديث كان يصلها وهى مرسلة وصوب جماعة من الحفاظ منهم أبو حاتم الرازى رواية الارسال وأما ذكر السنة كما فى الكشف وغيره فالله تعالى أعلم به على أنه لو ثبت الحديث مع الزيادة لايدل على انه لم يحنث ولم يكفر والشأن فى ذلك (قالوا سأله اليهود عن مدة أهل الكهف فقال غدا أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم أنزل ولا تقولن الآية فقالها) أى ان شاء الله ولا كلام يعود عليه الا قوله غدا أجيبكم ولولا صحة الانفصال لما ارتكب هذا (قلنا) هذه القصة فى المغازى الكبرى لابن اسحق بسياق فى بعضه ما ينكر وفى سنده مبهم وقال شيخنا الحافظ ولم أر فقال ان شاء الله فى هذا السياق ولا فى غيره انتهى ثم نقول لا نسلم لزوم عوده الى غدا أجيبكم وكيف وقد انقضى اليوم الموعود بالاجابة فيه وبعده أيام بل يجوز أن يكون ملحقا بمستأنف مقدر نحو أجيبكم ان شاء الله (كالاول جمعا) بينه وبين أدلتنا (ويجوز فيه) أى فى هذا (أمتثل) ان شاء الله أى أعلق كل ما أقول انى

للتوبيخ والذم وحينئذ فالذم عند ورود مجرد الامر دليل على انه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدرى وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام فى المحصول والامام تبع الغزالى فى المستصفى والصواب انه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع فى صحيح البخارى فى أول كتاب التفسير وفى سنن أبى داود فى الصلاة وفى جامع الاصول فى كتاب الفضائل وفى غيرها أيضا واسمه الحرث بن أوس بن المعلى الانصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد (٣٦٥) بن مالك بن سنان من بنى خدرة أنصارى خزرجى أيضا وقد وقع على الصواب فى بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناس قال (احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الامر والسؤال هو الرتبة والسؤال للندب فكذلك الامر قلنا السؤال ايجاب وان لم يتحقق وبأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتكون حقيقة فى القدر المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبأن تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل ولا بالنقل لانه لم يتواتر والآحاد لا تفيد القطع قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وأيضا تعرف بتركيب عقلى من مقدمات نقلية كما سبق) أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلف النسخ فى التعبير عن المحتج بها ففى أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثانى على أحد التقريرين الآتيين وفى بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الامام وفى بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله

(٣٤ - التقرير والتحبير اول) وهما من اصلاح الناس * الدليل الاول وهو احتجاج أبى هاشم على أن افعل حقيقة فى الندب وتقريره أن أهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا فى الرتبة فقط أى أن رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف مانقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضا لان أهل اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه

الوجوب بما اذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤل القبول من السائل ولقائل أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الايجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون ايجاب الامر يقتضي الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ماذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سواء في الايجاب والوجوب (قوله وبأن الصيغة) معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين أحدهما أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وفي الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لاحدهما فقط فيلزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة في القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد * التقرير الثاني وهو تقرير الامام وأتباعه كلهم أن نضم الى التقرير الاول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب بالباقي الا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه أن المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وههنا كذلك للادلة الخمسة التي أقمناها على انه حقيقة في الوجوب فقط (قوله وبأن تعرف) هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق الى معرفة مدلول افعل إما أن

فاعله غدا بمشيئة الله تعالى كما يقال افعل كذا فيقول المخاطب ان شاء الله أى أفعل ذلك الا أن يشاء الله (وكون ابن عباس عربيا) فصيحا وقد قال به فيتبع (معارض بعلي وغيره من الصحابة) المقطوع بعربيتهم وفصاحتهم ولم يقولوا به والا لنقل عنهم كما عنه ثم يترجح جانبهم بما تقدم (أو مراده) أى ابن عباس بجواز الانفصال في الاستثناء الاستثناء (المأمور به) وهو التعليق بمشيئة الله المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله بأن يقول أولا أفعل ثم يقول بعد حين أفعل ان شاء الله فانه يكون ممتثلا وانما كان مأمورا به لانه في معنى لا تقولن ذلك الا متلبسا بمشيئة الله تعالى قائلا ان شاء الله فيكون ان شاء الله مأمورا به عند قول انى فاعل أو المأمور به في قوله واذكر ربك اذا نسيت اذا فسر باذكر مشيئة ربك بأن قل ان شاء الله اذا فرط منك نسيان لذلك والمعنى اذا نسيت كلمة الاستثناء وتنبهت عليها فتداركها بالذكر ويؤيد هذا ظاهر ما سلف عن ابن عباس في مستدرك الحاكم وأوسط الطبراني ومن ثمة قال الطبري ومعناه انه اذا نسي أن يقول في كلامه أو حلفه ان شاء الله وذكر ولو بعد سنة فالسنة أن يقول ذلك ليكون آتيا بسنة الاستثناء حتى ولو بعد الحنث لا أنه يكون رافعا لحنث اليمين ومسقطا للكفارة (وقيل لم يقله ابن عباس) ويؤيده ما أخرج الطبراني في الاوسط وابن مردويه في التفسير عنه عن ابن عباس في قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت قال اذا نسيت الاستثناء فاستثن اذا ذكرت قال هي خاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لاحدنا الاستثناء الا في صلة من يمينه نعم في سنده عبد العزيز بن الحصين ضعفه الجمهور ووثقه الحاكم وأما كون الوليد بن مسلم مدلسا وهو فيه وقد عنعن فلا ضير على أصول مشايخنا لكونه ثقة أخرج له الائمة ويتأكد رجحان هذا على ذاك لما في ذاك من الاضطراب وما يلزمه من اللازم الباطل الذي يجل عنه مكانة ابن عباس في سعة العلم وسلامة الفهم وأما قول المصنف (وحكاية المنصور تبعدهما) أى كون مراد ابن عباس الاستثناء المأمور به وكونه لم يقله لانه على تقدير أحدهما ما كان المنصور معاتبا للامام على اشتراط الاتصال ولا الامام مجيبا له بما أجابه فانما يتم لو ثبتت الحكاية بما يثبت به نسبة هذا القول الى ابن عباس وهو منتف ثم من الجائز أن المنصور لم يعلم مراد ابن عباس بظاهر ما نسب اليه من ذلك ولم يصل اليه هذا الذي في أوسط الطبراني آخرا وان الامام بادر بدفعه تنزلا لظهور أنه أدفع لاعتراضه وأقطع لشغبه وصولته أو لعدم وصول هذا اليه أيضا والله سبحانه أعلم (واعلم أن التزام الجواب عن فصله صلى الله عليه وسلم) ان شاء الله عما ألحقه به (بناء على ان المعنى) أى معنى ان شاء الله (الا أن يشاء الله خلافه فهو) حينئذ استثناء (من الاحوال) حتى كانه قال أفعل كذا في كل حال له الا في حال مشيئة الله لعدم فعله (أو) بناء على أنه (لا فرق) بين ان شاء الله والا أن يشاء الله من حيث وجوب الاتصال (والا) أى وان لم يكن بناء على أحد هذين التوجيهين (فليس) ان شاء الله (من مفهوم محل النزاع) أى من افراده وهو الفصل في الاستثناء وظني ان أحدا لم يذهب الى سواهما ويشهد للاول ما أخرج النسائي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى *(مسئلة) الاستثناء (المستغرق باطل) لانه لا يبقى بعده شئ يصير متكلما به وتركيب الاستثناء لم يوضع الا للتكلم

يكون بالعقل وهو محال لانه لامجال له فى اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال أيضا والالكان بديهيا حاصلا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع وإما بالآحاد وهو باطل لان رواية الآحاد ان أفادت فانما تفيد الظن والشارع انما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانسلم انها علمية لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لامجرد اعتقاده والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب فى تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة العمل فباطل لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد منع فى المحصول أيضا كونها علمية ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لانا بينا انه لاتعين فى المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفى الاحتمالات العشرة ونفيها انما ثبت الا بالاصل الثانى لانسلم الحصر لانا قد نعرفه بتركيب عقلى من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على أن الامر للوجوب وقد تقدم ذكره فى الدليل الرابع من هذه المسئلة وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وأن الاستثناء اخراج مالولاه لوجب دخوله فانه يدل على أن الجمع المحلى للعموم كما تقدم فى آخر الفصل الاول من باب اللغات وذلك بالطريق الذى قلناه لان نفس المقدمتين نقلية وتركيبهما تركيب عقلى علم من العلوم العقلية وعبر الامام فى المحصول والمنتخب عن هذا بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو تفطنه لاندراج الصغرى فى الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المثالين المتقدمين والاول أولى للتصريح به فى الحاصل والمحصول

بالباقى بعد الثنيا الالنفى الكل وحكى ابن الحاجب وغيره فيه الاتفاق وهو محمول على ما اذا كان بلفظ الصدر أومساويه لقوله (وفصله) أى المستغرق (الحنفية الى ما بلفظ الصدر أومساويه) فى المفهوم كعبيدى أحرار الاعبيدى أوالامماليكى (فيمتنع وما بغيرهما) ولو مساويا فى الوجود وأخص فى المفهوم (كعبيدى أحرار الاهؤلاء أوالاسالما وغانما وراشدا وهم الكل وكذا نسائى) طوالق (الا فلانة وفلانة وفلانة) وفلانة أوالاهؤلاء وليس له نساء غيرهن (فلا) يمتنع فلا يعتق واحد منهم ولا تطلق واحدة منهن قالوا لان الاستثناء تصرف لفظى فينبنى على صحة اللفظ لاعلى صحة الحكم ألا يرى انه لوقال أنت طالق ألفا الاتسعمائة وتسعة وتسعين طلقة كيف يصح الاستثناء فلا يقع سوى واحدة وان كان الالف لاصحة لها من حيث الحكم لان الطلاق لامزيد له على الثلاث (والاكثر على جواز الاكثر والنصف ومنعهما) أى الاكثر والنصف (الحنابلة والقاضى) أولا ونقله ابن السمعانى عن الأشعرى وخص القاضى آخرا وابن درستويه المنع بالاكثر (وقيل ان كان) المستثنى منه (عددا صريحا) يمتنع فيه استثناء الاكثر والنصف كعشرة الاستة أوالاخمسة وان كان غير صريح لايمتنعان فيه كأكرم بنى تميم الاالجهال وهم ألف والعالم فيه النصف فادونه الى الواحد وقال ابن عصفور يمتنع الاستثناء فى العدد مطلقا (لنا فى غير العدد ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الامن اتبعك وهم) أى متبعوه (اكثر) ممن لم يتبعه (لقوله تعالى وما أكثر الناس الآية) فان قلت إما أن يراد بعبادى ما يعم الملك والانس والجن وحينئذ فتبعوه أقل أو المؤمنون فالاستثنا منقطع قلت المراد بعبادى هنا بقرينة سوق الآية الانس خاصة من غير اشتراط كونهم مؤمنين ومتبعوه منهم أكثر ممن لم يتبعه منهم للآية الثانية فان قلت اللام فى الناس فيها للعهد وهم الموجودون من حين بعثه صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة فلا يلزم من كون المتبعين أكثر من هذه الطائفة ان يكونوا أكثر من عامة بنى آدم من لدن آدم عليه السلام المرادين بقوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الى قيام الساعة قلت لانسلم ان اللام فى الناس للعهد اذ لادليل عليه وكيف وملاحظة ما فى نفس الامر شاهدة بارادة الكل كما هو ظاهر الاطلاق فتعين لوجود المقتضى مع مؤكده وانتفاء المانع (وكلكم جائع الامن أطعمته) كما هو بعض من حديث قدسى طويل رويناه فى صحيح مسلم وغيره فان من أطعمه الله تعالى أكثر ممن لم يطعمه (ومن العدد اجماع فقهاء (الامصار على لزوم درهم فى عشرة دراهم الاتسعة قالوا عشرة الاتسعة ونصف وثلث وثمن درهم مستقبح عادة أجيب استقباحه لايخرجه عن الصحة كعشرة الادانقا ودانقا الى عشرين) دانقا وهو سدس الدرهم فانه مستقبح وليس استقباحه لاجل أن المستثنى أكثر لانه ثلث الكل بل لاجل التطويل مع امكان الاختصار (والحاصل صرف القبح الى كيفية استعمال اللفظ لا الى معناه) واحتج ابن عصفور بأن أسماء العدد نصوص فلو جاز الاستثناء منها لخرجت عن نصوصيتها وانما جاز من الالف فى قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الاخمسين عاما لانه يدخله اللبس لانه قد يؤتى به على جهة التكثير فيقال اقعد ألف سنة أى زمنا طويلا فتبين بالاستثناء أنه لم يستعمل للتكثير وكذا كل ما جاء من الاستثناء من الاعداد التى يجوز ان تستعمل للتكثير وقواه قول أبى حيان لايكاد يوجد استثناء من عدد فى شئ من

ولكونه دليلا على نفس المسئلة المتنازع فيها ولانه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف يقع في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتوار يخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف ولقائل أن يقول ينبغي للمصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثاني على الاول كما فعل في الحاصل والمحصول فيقول أولا لا نسلم الحصر سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك

لان الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه انه يعلم بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لان هذه المقدمات النقلية اما أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد انه للوجوب وانما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع قال (الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للاباحة لنا أن الامر يفيده وورده بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا حللتم فاصطادوا للاباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالاباحة في النهي بعد الوجوب) أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضا للوجوب ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدي عن المعتزلة والثاني أنه يكون للاباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله عنه القيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح أيضا به الآمدي في الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الاباحة فانه قال عقبه واحتمال الاباحة أرجح نظرا لغلبته قال في المحصول والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شئ فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيده اذا التفريع عليه وورده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يدفع

كلام العرب الا في الآية الكريمة وقد طالعت كثيرا من دواوين العرب جاهليها واسلاميها فلم أقف فيه على استثناء من عدد اهـ والجواب ما تقدم من جواز التجوز باسم العدد في جزئه بالقرينة الدالة عليه وان مجرد لفظ العدد ليس من النص بمعنى انتفاء الاحتمال وانه لا يبطل بالاستثناء منه نص بمعنى انه لا يحتمل أن يتجوز في غيره على أن اللبس على تقدير التحقق انما يكون اذا كان الاسم محتملا لغير مدلوله احتمالا متساويا واذا كان كذلك يخرج النص عن النصية والعجب تجويزه أن يراد بالالف التكثير ومنع تجويزه ان يراد به بعض مدلوله النصي مع أن كلا منهما غير مدلوله النصي فان كان كونه نصا في مدلوله مانعا من اطلاقه على غيره فليكن مانعا في الصورتين فان قيل انما جاز استعماله في التكثير لا في بعضه لان العرب استعملته في التكثير لا في بعضه قلنا ممنوع عدم استعمال العرب له في بعضه وكيف لا والقرآن ناطق بذلك فان الالف فيه مستعمل في بعضه لا انه مراد به التكثير اتفاقا ثم قلة الوقوع لا تمنع الجواز مع وجود المقتضي والله سبحانه أعلم ۞ (مسئلة الحنفية شرط اخراجه) أى المستثنى من المستثنى منه (كونه) أى المستثنى بعضا (من الموجب) أى المستثنى منه (قصدا الاضمنا) أى لا تبعا لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ (فلذا) الشرط (أبطل أبو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها) أى بالخصومة (لان ثبوته) أى الاقرار للوكيل (بتضمن الوكالة اقامته) أى الموكل الوكيل (مقام نفسه) لا بواسطة أن الاقرار يدخل في الخصومة قصدا حتى يصح اخراجه منها ولهذا قال لا يختص اقراره بمجلس القضاء كما لا يختص اقرار الموكل به (اذ الخصومة لا تنتظمه) أى الاقرار لانه مسالمة وموافقة والخصومة منازعة وانكار فلا يصح استثناؤه (وانما أجازه) أى استثناء الاقرار منها (محمد) لوجهين * الوجه الاول (لاعتبارها) أى الخصومة (مجازا في الجواب) مطلقا لان حقيقة التوكيل بالخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فصار الى المجاز صونا لكلام العاقل عن الالغاء ومطلق الجواب يصلح جوابا لان الخصومة سبب للجواب واطلاق السبب وارادة المسبب طريق من طرق المجاز (فكان) الاقرار (من أفراده) أى مطلق الجواب قالوا والاستثناء على هذا يكون بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا وعلى هذا ما في التحفة والبدائع وكل بالخصومة مطلقا ثم استثنى الاقرار في كلام منفصل عند محمد لا يصح وأما ما فيهما أيضا وعند أبي يوسف يصح فظاهر ومشكل لانه اذا لم يصح عنده موصولا فكيف يصح مفصولا ثم جوازه موصولا لا اختيار الخصاف كما ذكره فخر الاسلام وظاهر الرواية على ما في الذخيرة والتتمة وفيهما وفي غيرهما أيضا وعن محمد يصح من الطالب لانه مخير لا من المطلوب لانه مجبور عليه وفي المنبع والصحيح انه لا فرق في صحة الاستثناء بين الطالب والمطلوب لان استثناء الاقرار في عقد التوكيل انما جاز لحاجة الموكل اليه لان الوكيل بالخصومة يملك الاقرار عند علمائنا الثلاثة فلو أطلق التوكيل من غير استثناء لتضرر به الموكل وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين التوكيل من الطالب و بينه من المطلوب لان كلا منهم محتاج الى التوكيل بالخصومة * الوجه الثاني أن استثناء الاقرار عمل بحقيقة اللغة فيكون استثناؤه تقريرا لموجب التوكيل بالخصومة فهو بالحقيقة بيان تقرير لا استثناء وعلى هذا يصح موصولا ومفصولا

ماثبت له لان الوجوب والاباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لايمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا وجوابه أن هذه الادلة معارضة بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان القتال فرض كفاية بعد أن كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي فاذا تعارضا تساقطا وبقي دليلنا سالما عن المنع فيفيد الوجوب (قوله واختلف القائلون) يعني أن القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو وردا ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم والفرق من وجهين أحدهما أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل الثاني أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح وأما القائلون ان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهي بعد الوجوب للتحريم قال (الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل للتكرار وقيل للمرة وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وأيضا لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه) أقول اذا ورد الامر مقيدا بالمرة أو بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيدا بصفة أو شرط فسيأتي أنه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان مطلقا

ومفصولا (وعلى هذا) الاعتبار المذكور لمحمد (صح استثناء الانكار عنده) أي محمد أيضا من التوكيل بالخصومة لشمول معناها المجازي له وهل يشترط اتصاله لم أره والظاهر نعم لانه مغير وعلى الوجه الثاني لا يصح كما صرح به فخر الاسلام وغيره لما سنذكر (وبطل) استثناؤه (عند أبي يوسف لانه) أي استثناءه (مستغرق) إما لانه حقيقة معنى الخصومة وهذا ما وعدنا به ومن هنا قيل لا يصح عند الكل وإما لان الاقرار يثبت عنده تبعا للانكار فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار أيضا بخلافه عند محمد على الوجه الاول ومن هنا يعرف أن كون استثناء الانكار على الخلاف في الاصح كما ذكره فخر الاسلام وغيره انما هو على الوجه الاول وانه يقتضي ان الاصح هو الوجه الاول ثم أقول وعلى هذا القائل أن يقول يشكل بهذا ما في مبسوط خواهر زاده والذخيرة قال وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار لا رواية في هذا عن أصحابنا المتقدمين انتهى فان الرواية ببطلان استثناء الانكار فقط رواية ببطلانه مع الاقرار دلالة اللهم الا أن يراد فيه بعينه خصوصا ثم فيهما واختلف المتأخرون فيه فبعضهم لا يصح التوكيل أصلا لان التوكيل بالخصومة توكيل بجوابها وجوابها اقرار وانكار فاذا استثنى كليهما لم يفوض اليه شيئا وبعضهم ومنهم القاضي صاعد يصح التوكيل ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت متى حضر مجلس الحكم حتى يسمع البينة عليه وانما صح التوكيل بهذا القدر لانه يحصل به ما هو مقصود الطالب وهو خصم تسمع بينته عليه لان السكوت من الخصم كاف لسماع البينة عليه كالانكار وللمطلوب نوع فائدة أيضا كما فيما لو ادعى الطالب البيع والمطلوب ينكره فان الطالب اذا أقام بينة على البيع اذا سكت وكيل المطلوب ثم قبل أن يقضي القاضي على المطلوب بالبيع أقر المطلوب بالبيع وأراد أن يرد المبيع على البائع بالعيب أمكنه ذلك بخلاف ما لو أنكر الوكيل نصا فانه لا يمكنه لانه حينئذ يصير مناقضا في دعواه البيع فان انكار الوكيل كانكاره فعلى هذا فالقائلون بصحة الوكالة في هذه الصورة قائلون بصحتها في صورة انفراد استثناء الانكار من التوكيل بالخصومة بطريق أولى والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة اذا تعقب﴾ الاستثناء (جملا) متعاطفة (بالواو ونحوها) وهي الفاء وثم وحتى كما مشى عليه القرافي فانه قسم حروف العطف ثلاثة أقسام أحدها هذه قال وهي التي يتأتى فيها اختلاف العلماء لانها تجمع بين الشيئين معا في الحكم ويمكن الاستثناء فيهما أو أحدهما فتندرج الجمل المعطوفة بها في صورة النزاع قطعا * ثانيها بل ولا ولكن وهي لاحد الشيئين بعينه نحو قام القوم لا النساء وبل النساء وما قام القوم لكن النساء فالقائم أحد الفريقين دون الآخر بعينه فيمكن أن يقال لا يمكن عود الاستثناء عليهما لانهما لم يندرجا في الحكم والعود عليهما يقتضي تقدم الحكم عليهما ويمكن أن يقال انهما معا محكوم عليهما احداهما بالنفي والاخرى بالثبوت فالمنفي ما بعد لا وما قبل لكن وبل * ثالثها أو وإما وأم وهي لاحد الشيئين لا بعينه نحو قام القوم أو النساء أو أم النساء وإما قام القوم وإما النساء فالمحكوم عليه في هذه واحد قطعا ولم يتعرض للآخر بالنفي ولا بالثبوت فلا يتأتى الاحتمال الذي في القسم الثاني بل يتعين ان لا تندرج هذه الجملة المعطوفة بهذه الثلاثة في صورة النزاع فعلى هذا عبارة من قيد بالواو كامام الحرمين ومشى عليه الآمدي وابن الحاجب وصاحب البديع غير جامعة وعبارة من

اى عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة الا أنه لا يمكن ادخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم أنه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام وأتباعه ونقله عن الاقلين واختاره أيضا الآمدى وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لانهما متقابلان الثانى أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدى والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد أنه مقتضى قول الشافعى الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة الخامس أنه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الاول تبعا للآمدى وليس كذلك فافهمه (قوله لنا) أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه أحدها انه يصح أن يقال افعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا وبالمرات نقضا ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضا وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من حيث هى بل لكونه مشتركا أو لاحدهما ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على أحدهما الثانى أن الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتى وورد تارة للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه لو كان حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وان كان

أطلق كونه عقب الجمل من غير ذكر للعطف أصلا كفخر الدين الرازى أو كونه عقب جمل عطف بعضها على بعض بأى حرف من حروف العطف كان كالقاضى وصوبه السبكى غير مانعة نعم يشهد للعطف بأو آية المحاربة كما مثل بها الجمهور فاذا عرف هذا (فالشافعية) بل مالك والشافعى وأصحابهما على ما فى تنقيح المحصول وأحمد كما ذكر الطوفى (بتعلق بالكل ظاهرا وقول أبى الحسين) وعبد الجبار على ما فى البديع وقال فى المحصول انه حق (ان ظهر الاضراب عن الاول فللاخير والا) أى وان لم يظهر الاضراب عن الاول (فللكل) وأشار الى عدم ظهوره بوجهين أحدهما قوله (ككون الثانى ضمير الاول) أى الاسم فى الكلام الثانى ضميرا راجعا الى الاسم فى الكلام الاول (ولو اختلفا) أى الكلامان (فيما ذكر) أى فى النوع والحكم والاسم وثانيهما قوله (أو اشتركا) أى الكلامان (فى الغرض ومنه) أى هذا القبيل (قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون) لانهما اختلفا نوعا وحكما واشتركا فى الغرض وهو الاهانة والانتقام فقول أبى الحسين مبتدأ خبره (لا يزيد عليه) أى قول الشافعية (الا بتفصيل القرينة) الدالة على الاضراب عن الاول (الى اختلافهما) أى الكلامين (نوعا بالانشائية والخبر والامر والنهى ويقتضى) قول أبى الحسين (فى أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون الا زيدا أن اكرامه) أى زيد (مطلوب غير واقع) بناء على انه تحقق فيهما الاختلاف نوعا لا غير أو حكما بناء على أن الاختلاف نوعا يستلزم الاختلاف حكما كما تردد فيه التفتازانى (أو) اختلافهما (اسما بوجود الاسم) (الصالح لتعلقه) أى الاستثناء (فى الثانية) حال كونه (غير) الاسم (الاول) فى الجملة الاولى (أو) اختلافهما (حكما) بأن يكون المحكوم به فى احداهما غير المحكوم به فى الاخرى وملخص هذا أن المشعر بالاضراب اختلافهما نوعا أو اسما أو حكما بشرط أن لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الاولى وعدم اشتراكهما فى الغرض وان ليس بين هذه الاختلافات منع الجمع فقد تجتمع جميعها وقد يجتمع اثنان منها وان المشعر بعدم الاضراب انتفاء الاختلاف رأسا أو أحد الشرطين والامثلة غير خافية على المتأمل وانما كان قول أبى الحسين لا يزيد على قول الشافعية (اذ حاصله) أى قول أبى الحسين (تعلقه) أى الاستثناء (بالكل الا بقاصر) على الاخيرة (غير انه) أى أبا الحسين (جعل ذلك) الاختلاف بينهما (قاصرا) للاستثناء على الاخيرة (فان لم يوافق عليه فالخلاف فى شئ آخر) فحاصل مراد المصنف كما قال أن مذهب أبى الحسين حاصله انه اذا لم يوجد دليل يمنع صرفه الى الكل كان للاخير وهذا مذهب الشافعية بعينه غير انه زاد حصر الادلة أى القرائن الدالة على منع صرفه الى الكل وعدده فان سلموا له ذلك فذاك والا فالخلاف فى شئ آخر وهو ان هل كذا وكذا دليل على منع تعلقه بالكل أو لا يلزم دليلا عليه (والحنفية والغزالى والباقلانى والمرتضى) وفخر الدين الرازى فى المعالم يتعلق (بالاخيرة الا بدليل فيما قبلها قيل) وقائله بمعناه القاضى عضد الدين (فالحنفية لظهور الاقتصار) على الاخيرة لما سيأتى (والآخرون لعدم ظهور الشمول) للكل (إما للاشتراك بين اخراجه مما يليه فقط والكل) أى وبين اخراجه من الكل فانه ثبت عوده الى ما يليه فقط كما فى قوله تعالى فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده وعوده الى الكل كما فى قوله تعالى

والذين

فى أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل وهذا الدليل قد استعمله الامام وأتباعه فى مواضع كثيرة وفيه نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل فى طلب خاص فقد استعمل فى غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضا فلأن الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها فى الخارج فيكون مجازا لانه غير ما وضع له فاستعمال الامر فى المقيد بالتكرار و بالمرة مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع فى مجازين وهذا البحث يجرى فى سائر الالفاظ الموضوعة لمعنى كلى وان كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت اليه وقد صرح الآمدى فى الاحكام بموافقة ما ذكرته فقال فى أوائل الكتاب فى القسمة الثانية جوابا عن سؤال ما نصه لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له هذا اللفظ * الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثانى أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتى بعده لا يمكن أن يجامعه فى الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى وليس كذلك واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك أن تقول قد تقدم ان القائل بالتكرار يقول انه بشرط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق قال (قيل تمسك الصديق على التكرار بقوله تعالى وآتوا الزكاة من غير نكير قلنا لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره قيل النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قلنا الانتهاء أبدا ممكن دون الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك قلنا قد يستفسر عن أفراد المتواطئ) أقول احتج من قال بأن الامر يفيد التكرار بثلاثة أوجه الاول أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضى

والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب والاصل فى الاطلاق الحقيقة فكان مشتركا كما هو قول المرتضى الا أن اثبات عوده الى ما يليه فقط بالآية المذكورة ذكره الاسنوى وهو متعقب كما ذكره السبكى وغيره بأنه فيها عائد الى الاولى كما ذكره المفسرون فيحتاج الى شاهد غيرها فقيل قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة دون الكفارة قطعا قلت وفيه نظر فان الكلام فى اختصاصه بالاخيرة مع امكان عوده اليها أو الى ما قبلها وهذا ليس كذلك واستشهد القرافى بقوله تعالى فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك قال قرئ بالنصب استثناء من الثانية لانها منفية وتكون قد خرجت معهم ثم رجعت قاله المفسرون اه ولا بأس به فانه ممكن عوده الى الاولى ولا ضير فى كون أكثر القراء على النصب على الاستثناء منها مع انه مرجوح بالنسبة الى البدل أو كما قال ابن الحاجب وغيره لا يبعد أن يكون أقل القراء على الوجه الاقوى وأكثرهم على الوجه الذى دونه بل التزم بعض الناس أنه يجوز أن يجمع القراء على قراءة غير الاقوى وانما لم يذكر الرفع لان الرفع على البدل ثم هى الاولى لانه لا يجوز أن يكون استثناء من الاولى كلام موجب فليتنبه له والله تعالى اعلم (أو لعدم العلم بأنه) أى الاستثناء (كذلك) أى لغة راجع الى الكل حقيقة (أو ما يليه) أى راجع الى ما يليه لا غير حقيقة كما هو قول القاضى أبى بكر الباقلانى والغزالى واختاره فى المحصول (فلزم ما يليه) على قول الكل (وما قيل) وقائله ابن الحاجب (المختار أنه مع) ظهور (قرينة الانقطاع) للاخيرة عما قبلها يكون (للاخيرة و) مع ظهور قرينة (الاتصال) أى اتصالها بما قبلها يكون (للكل والا) أى وان لم تظهر احداهما (فالوقف مذهب الوقف للاتفاق على اخراجه) أى الاستثناء (من الاخيرة والعمل بالقرينة * واعلم أن المدعى فى كتب الحنفية أنه من الاخيرة وما زيد من ظهور العدم) أى عدم الاخراج مما قبل الاخيرة المشار اليه آنفا بظهور الاقتصار فى تعليل قولهم لم يصرحوا به بل (أخذ من استدلالهم) أى الحنفية (بأن شرطه) أى الاستثناء (الاتصال وهو) أى الاتصال (منتف فى غير الاخيرة) لتخلل الاخيرة بينه وبين ما يليها وتخللهما بينه وبين ما قبلهما وهلم جرا (ومقتضاه) أى هذا الاستدلال (عدم الصحة مطلقا) فيما عدا الاخيرة (وهو) أى عدم الصحة فيما عداها (باطل اذ لا يمتنع الاستثناء (فى الكل بالدليل) اذ لا يختلف فى أنه اذا دل دليل على تعلقه بالكل تعلق به وبه يعلم انه مما يصح لغة تعلقه بالكل (وأما دفعه) أى هذا الاستدلال (بأن الجميع كالجملة فقول الشافعية العطف يصير المتعدد) أى الجمل المعطوف بعضها على بعض (الى آخره) أى كالمفرد ولا شك انه لا يعود فيه الى جزئه فكذا فى الجمل لا يعود الى بعضها (وسيبطل و) من استدلالهم (بقولهم عمله) أى الاستثناء (ضرورى لعدم استقلاله) بنفسه لانه لا بد له من مستثنى منه والضرورة مندفعة بالعود الى واحدة (والاخيرة متنفية اتفاقا وما بالضرورة) يقدر (بقدرها) فتتعين الاخيرة (ومنع) هذا (بأنه) أى عمله (وضعى) لا ضرورى (قلنا ولو سلم) انه وضعى فلما يليه فقط أو الكل فممنوع) للاتفاق على انه لما يليه والاصل الحقيقة وعدم الاشتراك (فاللازم لزومه من الاخيرة والتوقف فيما قبلها الى الدليل) الدال على عوده اليه (وأيضا بدفع الدليل المعين لا يندفع المطلوب) لجواز ثبوته بغيره (فليكن المطلوب

ماذكرنا) من أنه يثبت فى الاخيرة الابدليل فيماقبلها من غير ادعاء ظهور فى عدم تعلقه بماقبلها اذ الغرض لم يتعلق الابعدم رجوعه الى الكل الابدليل فى خصوص موارده قاله المصنف (ومن أدلتهم) أى الحنفية (حكم الاولى متيقن و رفعه) أى حكمها (عن البعض) أى بعضها (بالاستثناء مشكوك للشك فى تعلقه) أى الاستثناء (به) أى بالبعض إما (لوجه الاشتراك) أى القول به وهو (استعمل الاستثناء (فيهما) أى فى الاخيرة والكل (والاصل الحقيقة) وقد حصل بهذا ذكر دليل القائل بالوقف فيماسوى الاخيرة للاشتراك ضمنا (وهو) أى هذا الوجه (انما يفيد لزوم التوقف فيها) أى فيماقبل الاخيرة (لاظهور العدم) فيماقبل الاخيرة (أودافعه) أى الوجه دافع [illegible]اك القائل (المجاز خير من الاشتراك فليكن فيماقبل الاخيرة مجازا (فيفيده) أى ظهور العدم فيماقبل الاخيرة الى الدليل على تعلقه فيماقبلها أيضا (وابطاله) أى هذا الدليل من قبل الشافعية (بقولهم لايقين مع تجويزه للكل بدفع بماتقدم فى اشتراط اتصال المخصص) من أن هذا التجويز ممنوع لان اطلاق ماقبل الاخيرة من غير تعقب بالاستثناء أفاده ارادة الكل فع عدمها يلزم اخبار الشارع أو افادته لثبوت ماليس بثابت وهو باطل (أو بارادة الظهور به) أى اليقين (وماقيل) فى معارضته (الاخيرة أيضا كذلك) أى حكمها متيقن و رفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه) أى الاستثناء (الى الاول بالدليل قلنا الرفع ظاهر فى الاخيرة ولذا) أى ولظهوره فيها (لزم فيها اتفاقا فلوتم) هذا الدليل الذى قيل (توقف فى الكل وهو) أى التوقف فيه (باطل وحاصله) أى قول الشافعية (ترجيح المجاز فيمايليه) أى فالاستثناء فيمايليه (حقيقة وفى الكل مجاز وأمافى غيرهما) أى مايليه والكل (فيمتنع للفصل) بينه و بين المستثنى منه (حقيقة وحكما وفى المجاز يتوقف على القرينة) فتترجح الحقيقة ثم لووقع الاستثناء من الكل مجازا ماعلاقته فالجواب (والعلاقة تشبيهه) أى غير الكلام الاخير (به) أى بالاخير (لجمع العطف بخلاف الاتصال الصورى لانه يتحقق بلاعطف ومع الاضراب) فلا يصلح علاقة (وماقيل فى وجهه) أى التوقف فى غير الاخيرة (الاشكال) بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة (توجب الاشكال) بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب (فمعناه) أن الاستثناء (يخرج من الاولى) تارة (ولا يخرج) منها أخرى (فتوقف فيه) أى فى اخراجه من غير الاخيرة (والا) أى وان لم يكن معناه هذا (اقتضى أن يتوقف فى الاخيرة أيضا) وهو باطل (الشافعية) قالوا أولا (العطف يصير المتعدد كالمفرد) وتقدم باقى توجيهه (أجيب) أن تصيير المتعدد كالمفرد انما هو (فى) عطف (المفردات) بعضها على بعض لان العطف فى الاسماء المختلفة كالجمع فى الاسماء المتفقة لا فى عطف الجمل الذى كلامنا فيه وهذا هو الابطال الموعود (وما يقال هى) أى الجمل (مثلها) أى المفردات (اذ الاستثناء فيها) أى الجمل (من المتعلقات أو المسند اليه أجيب بأنه) أى كونها مثلها (اذا اتحدت جهة النسبة فيها) أى الجمل (وهو) أى اتحاد جهة النسبة فيها (الدليل) على تعلقه بالكل (ككونها) أى الجمل (صلة) للموصول نحو اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب ونحوه مما يوجب الاتصال والارتباط لامطلقا (للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم و بكر شجعان ليس فى حكمه) أى المفرد (قالوا) ثانيا (لوقال) والله (لاأكلت

الله عنه فى وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال فى المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار والجواب انه لعل النبى صلى الله عليه وسلم بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار فان قيل الاصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لاتقتضى ذلك كما بيناه تعين ماقلناه جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض لماسيأتى من كونه ليس باجماع (٢٧٢) ولاحجة الثانى النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا عليه والجامع ان كلامنهما للطلب وجوابه ان الانتهاء عن الشئ أبدا ممكن لان فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبدا فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهى كالامر فى التكرار والفور الثالث لولم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ لان وروده ان كان بعد فعلها فهو محال لانه لاتكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار وجوابه أن النسخ لايجوز وروده على الامر الذى يقتضى مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة فى انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره فى المحصول فتبعه عليه المصنف ولك أن تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لايكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لامكان دعواه فى كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز ولا
الاستثناء وأيضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لاسيما انهم استدلوا عليه بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكراره وأيضا فيلزم منه التكليف بمالايعلمه الشخص (قوله قيل حسن الاستفسار) أى استدل من قال بأن الامر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالامر مرة واحدة أم دائما ولذلك قال سراقة للنبى صلى الله عليه وسلم أحجنا هذا العامنا أم للابد

ولاشربت ان شاء الله تعالى تعلق) ان شاء الله (بهما) أى بالجملتين اتفاقا (أجيب بأنه) أى ان شاء الله (شرط) لا استثناء (فان ألحق) الشرط (به) أى بالاستثناء (فقياس فى اللغة) وتقدم انه غير صحيح (ولو سلم) صحته (فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه) على الجزاء بخلاف الاستثناء فانه غير مقدر تقديمه على المستثنى منه وتقدم مافيه (ولو سلم عدم لزومه) أى تقدم الشرط (فلقرينة الاتصال وهو) أى دليله (الحلف على الكل) عاد ان شاء الله الى الكل وليس النزاع فيما كان هكذا وانما النزاع فيما لاقرينة توجب رجوعه الى الكل قيل وأيضا لما كانت الاشياء كلها موقوفة على مشيئة الله تعالى كان الظاهر والغالب من حال المتكلم عود المشيئة الى الكل فيصير ذكرها قرينة معنوية تقتضى العود الى الكل وهذه القرينة مفقودة فى غيره من صور الاستثناء (قالوا) ثالثا (قد يتعلق الغرض به) أى بالاستثناء (كذلك) أى عائدا الى الكل (وتكراره) أى الاستثناء لكل منها (يستهجن) ولولا انه يعود الى الجميع فكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا اليه (فلزم ظهوره) أى الاستثناء (فيها) أى فى الجمل كلها (قلنا الملازمة) بين تكراره واستهجانه (ممنوعة لمنع الاستهجان الا مع اتحاد الحكم المخرج منه) لكونه حينئذ تكرارا خاليا عن الفائدة والحكم المخرج منه هنا متعدد لا متحد (ولو سلم) أن التكرار يستهجن (لم يتعين) التكرار (طريقا) لافادة المراد (فلينصب قرينة الكل أو يصرح به) أى بالاستثناء من الكل (بعده) أى الكل كأن يقول بعد الكل الا كذا فى الجميع (قالوا) رابعا هو (صالح) للجميع (فالقصر على الاخيرة تحكم قلنا ارادتها) أى الاخيرة (اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره) أى الاستثناء (فيه) أى الكل (كالجمع المنكر فى الاستغراق) فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه (قالوا) خامسا (لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فبالكل) أى يتعلق بالجميع اتفاقا ومن ثمة لم يكن مستغرقا فكذا فى غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز (قلنا بعد كونه) أى كل من هذه المستثنى منها (مفردا) وكلامنا فيما اذا كانت جملا (أوجبه) أى كون الاستثناء منها (تعينه للصحة) اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم لانه حينئذ يكون مستغرقا مع زيادة وهو باطل فهو مما قامت فيه قرينة على عوده الى الكل ولا نزاع فيه وأيضا مدعاكم العود الى كل لا الى الجميع فلا جرم أن قال القاضى عضد الدين والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه اذ لا يصلح لكل واحدة ولا للاخيرة هذا وقد ظهر أن رجوع الاستثناء المتعقب لمفردات متعاطفات الى جميعها محل اتفاق

*(تنبيه بنى على الخلاف) فى عوده على الاخيرة فقط الا لدليل أو على الجميع الا لدليل (وجوب رد شهادة المحدود فى قذف عند الحنفية) اذا تاب من ذلك بأن أكذب نفسه فى قذفه عند من قذفه به وأصلح عمله على ماهو الاشبه (لقصر الا الذين تابوا على مايليه) وهو (وأولئك هم الفاسقون) فينتفى عنه الفسق لا غير ويبقى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا على حكمه (خلافا للشافعى) ومالك وأحمد (رداله) أى الاستثناء (اليه) أى مايليه (مع لا تقبلوا) فينتفى عنه الفسق وتقبل شهادته (ولولا منع الدليل من تعلقه) أى الاستثناء (بالاول) أى فاجلدوهم (تعلق به) أيضا عندهم لان عوده الى الكل عندهم ليس بقطعى بل ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل على ذلك وقد وجد هنا ذلك فان الجلد فيه حق الآدمى

مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الامر موضوعا فى لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه ان ماقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن أفراد المتواطئ كما اذا قال أعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة قال (الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضى التكرار لفظا ويقتضيه قياسا أما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر وأما الثانى فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله) أقول الامر المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يقتضى تكرار المأمور به عند تكرر شرطه أو صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث مذاهب أحدها يقتضيه من جهة اللفظ أى ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال فى المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالربا فانه يتكرر بتكرر علته اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع انه قد ثبت التعليل بهما (قوله أما الاول) أى الدليل على الاول وهو انه لا يقتضى التكرار لفظا من وجهين أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شئ على شئ وهو أعم من تعليقه عليه فى كل الصور أو فى صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار الثانى انه لو قال لامرأته ان دخلت

راجع على حق الله تعالى عندهم حتى يسقط بعفوه و يورث عنه فلا يسقط بالتوبة فيندفع أن يقال فينتفى أن يتعلق به أيضا عندهم مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد فيصح صرف الاستثناء الى الكل (ثم قيل الاستثناء منقطع) قاله القاضى أبو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى (لان الفاسقين لم يتناول التائبين ليخرجوا منهم فالمعنى لكن الذين تابوا فان الله يغفر لهم و يرحمهم وهذا على ماذهب اليه فخر الاسلام ومن وافقه أولان المستثنى منه الذين يرمون لكن لم يقصد اخراج التائبين من حكم الرامين بل قصد اثبات حكم آخر للتائبين وهو أن التائب لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا على ماذهب اليه القاضى أبو زيد واختاره صدر الشريعة (والاوجه متصل من أولئك) هم الفاسقون (أعنى الذين يرمون) لتناولهم اياهم ثم اخراجهم من حكمهم كما هو ظاهر الآية أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم به حال اتصافهم بالتوبة للاجماع القاطع على أن لافسق مع التوبة وكيف لا والتائب من الذنب كمن لاذنب له كما رواه الطبرانى برواة الصحيح عن ابن مسعود مرفوعا والفسق هو المعصية والخروج من الطاعة فلا يضر كون المراد بالفاسق الفاسق على الدوام والثبات وانتفى كون المراد بالفاسق الفاسق فى الجملة لكن التائب لم يخرج من حكم القاذفين الذى هو الفسق كما قاله القاضى أبو زيد فليتأمل ۞(مسئلة اذا خص العام كان مجازا فى الباقى عند الجمهور) من الاشاعرة ومشاهير المعتزلة (وبعض الحنفية) كصاحب البديع وصدر الشريعة (الا أنه لاتخصيص لاكثرهم) أى الحنفية (الا بمستقل على ماسبق) فهو بعد اخراج بعضه بغير مستقل حقيقة على قولهم كما صرح به صدر الشريعة واختار هذا القول بدون هذا التقييد ابن الحاجب والبيضاوى (وبعضهم) أى الحنفية (كالسرخسى والحنابلة) وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء على ماذكر امام الحرمين (حقيقة) فى الباقى (وبعضهم) أى الحنفية (وامام الحرمين حقيقة فى الباقى مجاز فى الاقتصار والشافعية) نقلوا (عن الرازى من الحنفية وهو) الشيخ الامام أبو بكر أحمد (الجصاص ان كان الباقى كثرة يعسر ضبطها فحقيقة والا) ان كان الباقى ليس كذلك (فمجاز) والمذكور فى كلام ابن الحاجب الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر وفسره القاضى عضد الدين بمعنى ماذكره المصنف لكن زاد السبكى على آحاد الناس كذا فسره امام الحرمين وقال الغزالى كل عدد لو اجتمعوا فى صعيد لعسر على الناظر عددهم بمجرد النظر كالالف فهو غير محصور وان سهل كالعشرة والعشرين فمحصور و بين الطرفين أوساط تلحق بأحدهما بالظن وماوقع فيه الشك استفتى فيه القلب (والحنفية) نقلوا (عنه) أى الجصاص (ان كان جمعا فقط) أى من غير تقييد بالقيد السابق فحقيقة والا كان مجازا (أبو الحسين ان خص بما لايستقل) من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية (فحقيقة) وان خص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز و به قال الامام فخر الدين الرازى قال السبكى وهو الذى رأيته منصورا فى كلام القاضى ونقله عنه أيضا المازرى وذكر انه آخر قوليه وان أولهما كونه مجازا مطلقا وقال المتأخرون منهم ابن الحاجب (القاضى ان خص بشرط أو استثناء) فحقيقة والا فمجاز (عبد الجبار) ان

الدار فأنت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا فى تعليق الامر فينبغى أن يقال واذا ثبت فى هذا ثبت فى ذلك القياس أو يمثل بقوله لو كيله طلق زوجتى ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق الخبر والانشاء كتعليق الامر فى ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الآمدى فى الاحكام يقتضى أن الانشاء لايتكرر اتفاقا وصرح به فى الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو وأما الدليل على الثانى وهو انه يقتضى التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد علية الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتى فى القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لان المعلول يتكرر بتكرر علته (قوله وانما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال أن يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فأنت طالق وليس كذلك وجوابه أن تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لاعبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى لان من نصب علة لحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لاحكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى انه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت قال (السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخى خلافا لقوم وقيل مشترك لنا ماتقدم قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك ولولم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب الفور قلنا فمنه لامن الامر قيل لو جاز التأخير فاما مع بدل فيسقط أولا معه فلا يكون واجبا وأيضا إما أن يكون للتأخير أمد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثير من الشبان يموتون فجأة أولا فلا يكون واجبا قلنا منقوض بما اذا صرح به قيل النهى يفيد الفور فكذا الامر قلنا لانه يفيد التكرار

خص

أقول الامر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا حكى المصنف فيه أربعة مذاهب أحدها أنه لا يدل لا على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي وأصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الآمدي وابن الحاجب والمصنف والثاني انه يفيد الفور أي وجوبا وهو مذهب الحنفية والثالث انه يفيد التراخي أي جوازا قال الشيخ أبو اسحق والتعبير

بكونه يفيد التراخي غلط وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادته التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامتثاله بل يتوقف فيه الى ظهور الدلائل لاحتمال ارادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامتثاله وحكاه في البرهان أيضا والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحج (قوله لنا ما تقدم) أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار وأشار الى أمرين أحدهما أنه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا (قوله قيل انه تعالى) أي استدل القائلون بأن الامر يفيد الفور بأربعة أوجه أحدها انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك كما تقدم بسطه في الكلام على أن الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس أن يقول انك ما أوجبته على الفور ففيم الذم وأجاب المصنف تبعا للامام بأنه يحتمل أن يكون ذلك الامر مقرونا بما يدل على انه للفور وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على أن الامر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن

خص (بشرط أو صفة) فحقيقة والا فمجاز ونظر فيه العلامة وتبعه التفتازاني بأنه قال في عمدة الادلة الصحيح انه يصير مجازا بأي شيء خص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا وأجاب الابهري بأن المذكور في العمدة هو قوله أولا وكأنه رجع عنه ثم ذكر عن المعتمد لابي الحسين ما يفيد موافقة ما في الكتاب (وقيل ان خص بلفظي) متصل أو منفصل فحقيقة والا فمجاز فهذه ثمانية مذاهب (لنا) على المختار وهو الاول (الفرض انه) أي العام (حقيقة في الاستغراق على الخصوص فلو كان للباقي فقط حقيقة) أيضا (كان مشتركا) لفظيا (وهو) أي وكونه مشتركا لفظيا بين الكل والبعض (غير المفروض ودفع) هذا ودافعه القاضي عضد الدين (بأنه) أي العام (في صورة التخصيص للاستغراق لان أكرم بني تميم الطوال في تقدير من بني تميم أي بعضهم) لان من للتبعيض (فلزم ارادة كلهم) من قوله بني تميم ضرورة (والا) لو لم يكن المراد هذا (كان المعنى) أكرم (بعض بعضهم) لان من شأن من التبعيضية صحة وضع بعض مكانها والفرض أن المراد ببني تميم البعض أيضا فيؤل المعنى الى هذا وهو ليس بصحيح (ثم عرض الحكم) الذي هو اكرام الموصوف منهم بالطول (لخروج الآخر) وهو من لم يوصف منهم به من طلب الاكرام (وهذا) التوجيه (لازم في المستثنى على ما قيل) أي كما تقدم من اختيار ابن الحاجب أن المراد بالمستثنى منه معناه حقيقة ثم يخرج منه المستثنى ثم يحكم على الباقي (ويمكن اعتباره) أي هذا وهو أن المراد من العام جميع ما يتناوله اللفظ ثم يخرج غير المراد منه ثم يحكم على الباقي (في الكل) أي في سائر العمومات المخصصة بأي تخصيص كان قال المصنف (غير أن وضع المفرد واستعماله ليس الا للتركيب) لما تقدم قبيل الفصل الاول من أن المقصود من وضع المفردات ليس الا المعاني التركيبية (ويبعد أن يركبه) أي المتكلم المفرد مع غيره (مريدا المجموع مما يتناوله ليحكم على البعض لانه) أي القصد للمجموع (حينئذ) أي حين يكون الحكم على بعضه (بلا فائدة لصحة أن يريد منه) أي من اللفظ العام (لغة المحكوم عليه فقط ولو كان) العام (عددا) فانتفى الدفع (وقول السرخسي صيغة العموم للكل ومع ذلك حقيقة فيما وراء المخصوص لانها) أي صيغته (انما تتناوله) أي ما وراء المخصوص (ومن حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه) أي ما وراء المستثنى (كل لا بعض ان أراد) أن تناوله لما وراء المخصوص (بوضع آخر خاص لزم الاشتراك) اللفظي والمفروض خلافه (أو وضع المجاز فنقيض مطلوبه) لان مطلوبه انه حقيقة فيه (فان قيل لم تحمله) أي هذا من السرخسي (على انه لا يشترط الاستغراق) في العام فيكون العام المخصوص من افراده ما لم ينته الى ما دون الثلاث فيكون حقيقة (قلنا الكلام في العام اذا خص) هل يكون فيما وراء المخصوص حقيقة (وانما يقبله) أي التخصيص (الصيغ المتقدمة كالجمع المحلى ونحوه) من الموصولات وأسماء الشرط والاستفهام ونحوها (مما اتفق على استغراقه والخلاف في اشتراطه) أي الاستغراق انما هو (في مسمى لفظ عام ومن لم يشترطه) أي الاستغراق في مسمى لفظ عام (وان جعل من صيغه) أي العام (الجمع المنكر لا يصح اعتباره) أي عدم شرطه (هنا اذ لا يقبل الاخراج منه ولذا لا يستثنى منه) كما تقدم في بحثه ولقائل

يقال له فيا كان جوابا له كان جوابا لهم بل الجواب أن يقول ذلك الامر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور احداهما الفاء والثانية ان فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه الدليل الثاني ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الآية يوجب كون الامر للفور لان الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأمورا به وقد

تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سببا للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب انا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل ايجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين أحدهما ان حصول الفورية ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف الثاني وهو تقرير صاحب الحاصل أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفادا من مجرد الامر بها بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دالة على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان

به في غيره وأيضا فالمقتضى أي المضمر لصحة الكلام لا عموم له كما ستعرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور الدليل الثالث لو لم يكن الامر للفور لكان التأخير جائزا لكنه لا يجوز لامرين أحدهما أن جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل وان كان جائزا بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجبا لانه لا معنى للواجب الا ما جاز تركه بلا بدل الثاني ان التأخير اما أن يكون له أمد معين لا يجوز للمكلف اخراجه عنه

أن يقول لا خفاء في أنه يتعدى من ثبوت الخلاف في اشتراط الاستغراق في مسمى لفظ عام ثبوته في صيغه أيضا ضرورة اتصافها به والجواب المحقق في دفع قول السرخسي على هذا التقدير أن ما لا يصح فيه التخصيص من صيغه لا كلام فيه وما يصح التخصيص فيه منها تناوله اذا قصر على الثلاث فصاعدا معنى العموم فيه باق على قول من لم يشرط الاستغراق لكن لا يلزم منه كون تلك الصيغة حقيقة في الباقي لانه ليس تمام معناها الوضعي فلا يتعدى عدم اشتراطه في مسمى العام ولا فيما تناولته صيغته كون الصيغة حقيقة في الباقي فليتأمل (وما قيل) وقائله عضد الدين (ارادته) أي الباقي (ليس بالوضع الثاني والاستعمال) الثاني له فيه (بل) الباقي مراد (بالاول) منهما وانما طرأ عدم ارادة بعض معنى اللفظ (ممنوع بل الحقيقة ارادته) أي الباقي (بالاول من حيث هو) أي الباقي (داخل في تمام الوضعي المراد) باللفظ (لا) ارادته (بمجرد كونه تمام المراد بالحكم) أما اذا أريد هذا (فهو) أي كونه موضوعا له انما هو (بالثاني) وليست ارادة الباقي الا بالاعتبار الاول (الحنابلة تناوله) أي العام للباقي بعد التخصيص (كما كان) قبله (وكونه) أي التناول للباقي بعد التخصيص (ومع قرينة الاقتصار) عليه (لا يغيره) أي تناوله له (فهو حقيقة قلنا الحقيقة بالاستعمال في المعنى) الموضوع له (لا التناول لانه) أي التناول (لتبعيته للوضع ثابت للمخرج بعد التخصيص ولكل وضعي حال التجوز بلفظه الرازي اذا بقي) من العام مقدار (غير منحصر) في عدد (فهو) أي ذلك الباقي (معنى العموم) لانه كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد فيكون فيه حقيقة (نقله الشافعية عنه والحنفية بنقل مذهبه أجدر) من الشافعية به فانه لكونه منهم هم به أعرف (وهو) أي مذهبه (بناء على عدم اشتراط الاستغراق) في العموم (وغلط) الرازي (بأن مقتضاه) أي دليله (كون الخلاف في لفظ العموم لا في الصيغة) والامر بالعكس فهو من اشتباه العارض بالمعروض كما وقع مثله لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ثم أجيب عن الاول بمنع كون معنى العموم ذلك بل معناه تناوله لجميع ما يصلح له وقد كان متناولا لجميع ما يصلح له فصار لبعضه فكان مجازا (أبو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا) في اللفظ (لزم كون المسلم للمعهود مجازا) واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن مسلما مقيد بما هو كالجزء له وهو اللام وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولا فانه قبل دخول اللام كان لمن قام به الاسلام بدون عهد وقد صار له مع العهد قال المصنف (والجواب) عنه كما في أصول ابن الحاجب وغيره (بان المجموع) من مسلم واللام هو (الدال) على مجموع المعنى لا أن مسلما للجنس واللام للقيد (مندفع بأنه بعد العلم بأنهما) أي اللام ومسلما (كلمتان بوضعين ركبتا) وجعل مجموعهما دالا على المعنى (مجرد اعتبار يمكن مثله في العام المقيد بما يستقل والا) ان اعتبر كون الدال في مثل المسلم المجموع من اللام ومدخولها ولم يعتبر كون الدال في العام والمقيد به بما لا يستقل المجموع منهما (فتحكم محض) لكونه فرقا بين المتساويين بلا فرق مؤثر هذا وفي حاشية الابهري وفيما نقل عنه المصنف من أن العام المخصص بغير المستقل حقيقة نظر لان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما يدل عليه صريح كلامه على أن تلخيص دليله على الوجه المذكور في المتن والشرح ينفي كونه مجازا وينافي كونه حقيقة ولانه يدل على أن العام المخصص بغير المستقل ليس

أم لا وكل من القسمين باطل أما الاول فلان القائلين به اتفقوا على أن ذلك الامد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الامر غير شامل للمكلفين لان كثيرا من الشبان يموتون فجأة و يقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجبا لامتنع تركه والفرض انا جوزنا له الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبدا تجويز للترك أبدا وذلك ينافي الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الآمر بجواز التأخير فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا محيص عنه الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الامر أيضا كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيدا للتكرار في جميع الاوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الامر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضا ذلك للامام وأتباعه والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض

﴿فروع﴾ أحدها الامر بالامر بالشئ ليس أمرا بذلك الشئ على الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعديا ولا بالثانى مناقضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها الثانى الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشئ من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالغبن أو بغيره كذا قاله الامام وخالفه الآمدى وابن الحاجب الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين فقيل يكون ذلك أمرا بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعى وقال الصيرفى الثانى تأكيد وقال الآمدى بالوقف قال

﴿الفصل الثالث في النواهى وفيه مسائل﴾ * الاولى النهى يقتضى التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار

له دلالة وحده كما أن مسلما في مسلمون ليس دالا فلا يكون حقيقة بل المجموع هو الحقيقة (القاضى وعبد الجبار مثله) أى أبى الحسين (فيما لم يخرجاه) مما لا يستقل وهو الصفة والغاية عند القاضى والاستثناء عند عبد الجبار دليلا وهو لزوم كون نحو المسلم للمعهود مجازا لو كان الاخراج بغير هذه المخرجات يوجب تجوزا في اللفظ وجوابا وهو منع لزومه ثم قالوا انما استثنى القاضى الصفة لانها عنده كأنها مخصص مستقل وعبد الجبار الاستثناء لانه ليس بتخصيص عنده ولم يوجهوا للغاية وجها وقد عرفت ما في الجواب وأيضا ذكر عبد الجبار في عمدة الادلة الاستثناء من المخصصات على انه اذا لم يكن الاستثناء منها عنده كان المستثنى منه باقيا على عمومه فيكون حقيقة وقد قال انه ليس بحقيقة (المخصص باللفظ مثله) أى أبى الحسين أيضا دليلا وهو لزوم كون نحو المسلم للمعهود مجازا لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزا في اللفظ وجوابا وهو منع لزومه (وهو) أى دليل هذا (أضعف) من دليله لشمول اللفظى المتصل والمنفصل وقد كان عدم الاستقلال للمتصل هو المانع من ايجاب التجوز لفظا أوله دخل في منع ايجابه كما في نحو المسلم كما ظن وهو منتف في المنفصل فلا يصح قياسه عليه قطعا (الامام الجمع كتعداد الآحاد) قال أهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى أن يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك (وفيه) أى تعدادها (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا) فكذا الجمع وانما عدل المصنف عن العام كما هو مذكور في نقل ابن الحاجب وغيره الى الجمع كما يشير به تقرير القاضى عضد الدين لانه الذى يظهر فيه هذا التوجيه وان كان قاصرا على بعض الدعوى اذ ليس كل عام جمعا (أجيب أن الحاصل) من العام (واحد) وهو استغراق ما يصلح له لوضعه (للاستغراق) أى لاستغراقه (ففى بعضه) أى فاستعمال العام مرادا به بعضه (فقط مجاز) بخلاف الآحاد المتعددة فانه لم يرد بلفظ منها بعض ما وضع له واذا بطلت بعض الحقائق لم يلزم بطلان حقيقة أخرى على انه قد منع كون الجمع كتكرار الآحاد وقول أهل العربية ذلك ليس لانه مثله في جميع أحكامه بل لبيان الحكمة في وضعه (وما قيل يمكن اللفظ) الواحد أن يكون حقيقة ومجازا (بحيثيتين) فليكن العام المخصوص كذلك فيكون مجازا من حيث ان الباقى ليس موضوعه الاصلى وحقيقة من حيث انه باق على أصل وضعه فلم ينقل نقلا كليا كما هو شبهة اختيار السبكى اياه (فتانك) الحيثيتان انما هما (باعتبار وضعى الحقيقى والمجازى) قال المصنف يعنى أن الحيثيتين الكائنتين للفظ انما هما كونه بحيث اذا استعمل في هذا كان حقيقة له لوضعه له عينا وهو الوضع الحقيقى وان استعمل في ذلك كان مجازا لوضعه بالنوع له وسيلقى تحقيق وضع المجاز في الكتاب لانه استعمال واحد يكون اللفظ فيه حقيقة ومجازا كما ادعاه الامام (ولا يلزم اجتماعهما) أى الحقيقة والمجاز معا في استعمال واحد (على انه نقل اتفاق نفيه) أى الاتفاق على منع أن يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في استعمال واحد وانما اختلفوا في صحة أن يراد به المعنى الحقيقى والمعنى المجازى معا في استعمال واحد ثم يكون حقيقة أو مجازا في ذلك الاستعمال على الخلاف (هذا) ما ذكر (ولم يستدل) الامام (على شقه الآخر وهو انه مجاز في الاقتصار لظنه ظهوره وهو غلط لانه لا يكون) اللفظ العام (مجازا باعتبار الاقتصار الا لو استعمل في معنى الاقتصار وانتفاؤه) أى

والفور * الثانية النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه بعينه لا يكون مأمورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير وان رجع الى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا * الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم غير مقدور وقال أبو هاشم من دعى الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف * الرابعة النهي عن (٢٧٨) الاشياء اما عن الجمع كنكاح الاختين أو عن الجميع كالربا والسرقة) أقول النهي هو القول الطالب للترك دلالة أولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الغزالي والآمدي وغيرهما أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والثاني الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا الرابع الارشاد كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء الآية الخامس التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا السابع اليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم الآية وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء وارادة الترك أم لا وأنه هل له صيغة تخصه أم لا وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده أم لا وان ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الامر فعلى هذا اذا ورد النهي مجردا عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي كالاولين في الرسالة فقال في باب العلل في الاحاديث ما نصه وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم انتهى ونص عليه أيضا في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وأمر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجبا لانه قد تقدم أن الامر للوجوب ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضا لا من وضع اللفظ وكلاهما

استعماله في معنى الاقتصار (ظاهر بل الاقتصار يلزم استعماله في الباقي بلا زيادة فهو) أي الاقتصار (لازم لوجوده) أي استعماله في الباقي (لا مراد لافادته) أي الاقتصار (به) أي باللفظ العام المخصوص (ولو أراد بالاقتصار استعماله) أي العام (في الباقي بلا زيادة فهو شقه الاول وعلمت مجازيته) أي العام (فيه) أي في الباقي والله سبحانه وتعالى أعلم ۞ (مسئلة الجمهور العام المخصوص بمجمل) أي مبهم غير معين من الاجمال بالمعنى اللغوي (ليس حجة كلا تقتلوا بعضهم) مثلا مع اقتلوا المشركين أو هذا العام مخصوص أو لم يرد به كل ما تناوله لانه بالاجماع كما ذكر الآمدي وغيره لما سيأتي (و) بمعين (حجة فخر الاسلام حجة فيهما ظنية الدلالة بعد أن كان قطعيها) أي الدلالة لما مضى ويأتي من أن العام عنده قطعي الدلالة كالخاص (وقيل يسقط المجمل والعام) يبقى (كما كان) قبل لحوقه به كما عليه أبو المعين من الحنفية وابن برهان من الشافعية (وفي المبين أبو عبد الله البصري ان كان العام منبئا عنه) أي الباقي بعد التخصيص (بسرعة كالمشركين في أهل الذمة) فان لفظ المشركين بعد التخصيص بالذمي منبئ عن الباقي الذي هو الحربي بلا توقف على تأمل فهو حجة بعد التخصيص (والا) أي وان لم ينبئ عن الباقي بعد التخصيص (فليس بحجة كالسارق لا ينبئ عن سارق نصاب ومن حرز لعدم الانتقال) أي انتقال الذهن (اليهما) أي النصاب والحرز من اطلاق السارق قبل بيان الشارع فاذا بطل العمل به أعني لم يحكم بقطع اليد في صور انتفاء النصاب والحرز أو أحدهما اذ لا يثبت القطع شرعا عند ذلك لم يعمل بمقتضاه أيضا في صورة وجود الامرين لان اللفظ لا ينبئ عن أن القطع انما يكون اذا كان المسروق نصابا محرزا (عبد الجبار ان لم يكن) العام (مجملا) قبل التخصيص (فهو حجة) نحو اقتلوا المشركين فالعمل به قبل التخصيص بالذمي ممكن بتعميم القتل لكل مشرك (بخلاف) المجمل قبل التخصيص مثل أقيموا (الصلاة فانه بعد تخصيص الحائض منه يفتقر) الى البيان كما كان مفتقرا اليه قبله لاجمال الصلاة فلا يكون حجة (البلخي من مجيزي التخصيص بمتصل) أي غير مستقل كالشرط والصفة (حجة ان خص به) أي بالمتصل ليس بحجة ان خص بمنفصل كالدليل العقلي (وقيل حجة في أقل الجمع) وهو اثنان أو ثلاثة على الخلاف لا فيما زاد عليه (أبو ثور ليس حجة مطلقا) أي سواء خص بمتصل أو بمنفصل أنبأ عن الباقي أولا احتاج الى البيان أولا هذا ما نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عنه (وقيل عنه) أي عن أبي ثور ليس حجة (الا في أخص الخصوص) أي الواحد (اذا علم) أي كان المخصوص معلوما (كالكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان أي بصير) العام المخصوص (مجملا فيما سواه) أي أخص الخصوص (الى البيان) ففي كشف البزدوي وغيره أن هؤلاء ذهبوا الى أنه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا الا أنه يجب به أخص الخصوص اذا كان معلوما غير أنه بالنسبة الى عيسى مقيد برواية وفي البديع الكرخي وابن أبان وأبو ثور لا يبقى حجة مطلقا الا في الاستثناء المعلوم انتهى وقد عرفت أن أكثر الحنفية ومنهم الكرخي على أن الاستثناء ليس تخصيصا فلا يخالف هذا ما في الكشف بالنسبة الى من عدا أبا ثور ولا قول صاحب المنار وصدر الشريعة وغيرهما أن مذهب الكرخي اذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه الى البيان انتهى ولعل هؤلاء انما لم يستثنوا أخص الخصوص

غير المدعى (قوله وهو كالامر) يعنى أن النهى حكمه حكم الامر فى أنه لايدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم وفى المحصول أن هذا هو المختار وفى الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وصحح الآمدى وابن الحاجب انه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال فى المحصول انه المشهور وابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود بما تقدم فى الكلام على أن الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار فى أمر المريض انما هو لقرينة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسئلة الثانية فى أن النهى هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقا ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدى عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقا فى مسئلتين فافهمه وقال أبو الحسين البصرى يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات واختاره الامام فى المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتى ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الآمدى وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله فى الكلام على أن امتثال الامر يوجب الاجزاء واليه أشار المصنف بقوله النهى يدل شرعا ولم يذكر الامام ولا مختصر وكلامه هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل وجزم به الغزالى فى المستصفى قبل الكلام على المبين ثم ذكر بعد ذلك فى هذا الباب انه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات فى أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله أن النهى يدل من جهة الشرع على الفساد فى العبادات أى سواء نهى عنها لعينها أو لامر قارنها لان الشىء الواحد يستحيل أن يكون مأمورا به ومنهيا عنه

كالاولين للعلم به والا كان نسخا كما سيذكر المصنف مع عدم التمكن من العمل به بقيد التعيين قبل البيان أيضا لان كل فرض من الباقى يحتمل على حد سواء أن يكون هو الباقى وأن يكون مخرجا ولكن على هذا لا حاجة الى تقييد الاولين هذا بما اذا كان المخصوص معلوما فانه كذلك اذا كان مجهولا لعين هذا التوجيه فليتأمل ثم قد ظهر من هذه الجملة أن قول البلخى هو بعينه قول الكرخى ومن ثمة قال شارحو منهاج البيضاوى فى قوله وفصل الكرخى انتهى فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وظهر أن استثناء البديع الاستثناء غير محتاج فى الحقيقة اليه (لنا) على الاول (استدلال الصحابة به) أى بالعام المخصوص بمبين وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا (ولو قال أكرم بنى تميم ولا تكرم فلانا وفلانا فترك اكرام سائرهم (قطع بعصيانه) فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب (ولان تناول الباقى بعده) أى التخصيص (باق وحجيته) أى العام (فيه) أى الباقى (كان باعتباره) أى التناول (وبهذا) الدليل الاخير (استدل المطلق) لحجيته كفخر الاسلام لا لفخر الاسلام فانه سيأتى وجهه (ويدفع) قول المطلق (باستدلالهم) أى الصحابة فانه انما كان بعام مخصوص بمبين (والعصيان) بترك فعل ما تعلق بالعام المخصوص طلب فعله انما هو أيضا (فى المبين والحجة فيه) أى الثانى (قبله) أى التخصيص أيضا انما كان (لعدم الاجمال) فلا يكون حجة فى المخصوص بمجمل لتحقق الاجمال حينئذ (وبقاؤه) أى التناول انما هو أيضا (فى المبين لا المجمل لفخر الاسلام والعام عنده كالخاص) فى قطعية الدلالة كما تقدم قال والحالة هذه (للمخصص شبه الاستثناء) بحكمه (لبيانه عدم إرادة المخرج) مما تناوله العام بحكمه (و) شبه (الناسخ) بصيغته (لاستقلاله) بنفسه فى الافادة (فيبطل) المخصص (اذا كان مجهولا) أى متناولا لما هو مجهول عند السامع (للثانى) أى لشبه الناسخ (ويبقى العام على قطعيته لبطلان الناسخ المجهول) لانه لا يصلح ناسخا للمعلوم ولا تتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان (ويبطل الاول) أى كون العام قطعيا (للاول) أى اشبهه بالاستثناء لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول (وفى) المخصص (المعلوم شبه الناسخ) من حيث كونه مستقلا (يبطله) أى العموم (لصحة تعليله) أى المخصص من هذه الحيثية كما هو الاصل فى النصوص المستقلة وان كان الناسخ لا يعلل (وجهل قدر المتعدى اليه) بالقياس (فيجهل المخرج) بهذا السبب (وشبه الاستثناء) من حيث اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام (يبقى قطعيته) قال المصنف رحمه الله تعالى (وهو) أى هذا الدليل (ضعيف لان إعمال الشبهين عند الامكان وهو) أى امكان إعمالهما (منتف فى المجهول بل المعتبر الاول) أى الشبه بالاستثناء (لانه) أى الشبه به (معنوى) لان الاستثناء يخرج من العام كالمستقل غير انه لم يسم تخصيصا اصطلاحا (وشبه الناسخ طرد) لا أثر له (لانه) أى الشبه به (فى مجرد اللفظ) أى كون كل منهما لا يحتاج فى صحة التكلم به الى غيره (وعلى هذا) وهو أن المعتبر شبهه بالاستثناء (تبطل حجيته) فى المجهول (كالجمهور وصيرورته ظنيا فى المعلوم لما تحقق من

وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهي آتيا بالمأمور به فيبقى الامر متعلقا به ويكون الذي أتى به غير مجزئ وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع ان الدعوى عامة فالاولى أن يقال الصلاة المنهي عنها مثلا لو صحت لوقعت مأمورا بها أمر ندب لعموم الادلة الطالبة للعبادات ثم ان الامر بها يقتضي طلب فعلها والنهي عنها يقتضي طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين (قوله بعينه) هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فافهمه وهذا الدليل انما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشئ الواحد مأمورا به منهيا عنه بجهتين واعتبارين كما لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه فيها وأما النهي في المعاملات فعلى أربعة أقسام لان النهي لا يخلو إما أن يكون راجعا الى نفس العقد أم لا والثاني لا يخلو إما أن يكون الى جزئه أم لا والثالث لا يخلو إما أن يكون الى لازم غير مقارن أم لا فالاول كالنهي عن بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصاة بيعا قائما مقام الصيغة وهو أحد التأويلين في الحديث والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لان الاركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل في الماهية والثالث كالنهي عن الربا أما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا صفة من أوصافه لكنه لازم والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير فكان ذلك اجماعا وانما استدل المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق

عدم إرادة معناه) أي العام بسبب التخصيص بالمعلوم (مع احتمال قياس آخر مخرج) منه بعضه أيضا (وهذا لتضمنه) أي المخصص القياس المذكور (حكما) لا حقيقة فقد تضمن ما يوجب الاحتمال للاخراج في كل فرد معين أو لتضمن المخصص على صيغة اسم المفعول حكما شرعيا والاصل في النصوص التعليل (لا الشبه الناسخ باستقلال صيغته) لما ذكرنا من أنه طردي لا أثر له (وكون السمعي حجة) في اثبات حكم (فرع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها) أي معلومية محل حكمه (في نحو لا تقتلوا بعضهم فان دفع) هذا (بثبوتها) أي الحجية مع انتفاء معلومية حكم المخصص (في نحو وحرم الربا) من قوله تعالى وأحل الله البيع (للعلم بمحل البيع قلما ان علموه) أي الربا (نوعا معروفا من البيع فلا اجمال والا) أي وان لم يعرفوه نوعا منه (فكحرم بعض البيع) أي فهو مجمل يتوقف العمل به الى البيان مع اعتقاد حقية المراد به (واخراج سارق أقل من) مقدار قيمة (المجن) المشار اليه في حديث أيمن قال لم تقطع اليد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم الا في ثمن المجن وثمنه يومئذ دينار رواه الحاكم في المستدرك وسكت عليه أي في مقدار ثمنه لا نسلم أنه من التخصيص بالمجهول بناء على ظن ان مقدار قيمته كان مجهولا بل هو معلوم كما أفاده هذا الحديث وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم أخرجه أحمد واسحق والنسائي والدارقطني ومن ثمة قال أصحابنا لا تقطع في أقل من عشرة دراهم وانها كانت قيمة الدينار وحديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقا في مجن قيمته ثلاثة دراهم متفق عليه ومن ثمة قال مالك والشافعي وأحمد في أظهر روايانه تقطع اذا سرق ثلاثة دراهم أو ربع دينار غير أن الشافعي يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنى عشر درهما بدليل ما في مسند أحمد عن عائشة عنه صلى الله عليه وسلم اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك والى هذا أشار بقوله (مدعي كل معلومية كمية ثلاثة أو عشرة فليس) تخصيص عموم الآية به (منه) أي من التخصيص بالمجمل فلا يسقط الاحتجاج بآية السرقة على قطع السارق شرعا (أو) سلمنا انه منه لكنهم (توقفوا أولا) في العمل بآية السرقة (حتى بان) مقدار قيمة المجن (على الاختلاف) فيه فعملوا بها (وقوله) أي فخر الاسلام في التخصيص بالمعلوم يبطل العموم لصحة تعليله (ولا يدري قدر المتعدي اليه ان أراد) انه لا يدري ذلك (بالفعل) أي فعل القياس (ليس بضائر) والاولى فليس بضائر (اذ اللازم في حجيته) أي العام المخصوص (في الباقي تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يفيده) أي تعين النوع (لانها) أي علة الاخراج حينئذ (وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه) من المندرج تحت العام (ثبت خروجه وما لا) تحقق فيه (فتحت العام) باق (أو) أراد أنه لا يدري (قبله) أي التعليل بالفعل (أي بمجرد علم المخصص) أي العلم به (يجب التوقف) في الباقي (للحكم بأنه) أي المخرج (معلل ظاهرا ولا يدري الخ فقول الكرخي وغيره من الواقفية لان معناه يتوقف لذلك) أي لكونه لا يدري قدر المتعدي اليه (الى أن يستنبط) من المخرج بواسطة علة اخراجه ما يلحق به في الاخراج لتحقق علته فيه أيضا (فيعلم المخرج بالقياس حينئذ لما ذكرنا في المجهول) وهذا فيما يظهر تعليل لقوله لان

معناه

الاولى وأما الرابع فكالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فانه راجع أيضا الى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لكن في أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدي بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره فتأمله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرسالة

معناه يتوقف الخ لكن لم يتقدم في المجهول ما يفيد هذا وانما تقدم فيه لفخر الاسلام ما يفيد كونه حجة ظنية من غير توقف وللمصنف ما يفيد خروجه عن الحجية كما هو قول الجمهور ثم لم يظهر لي ما يتجه أن يعطف عليه (وزيادة العمل بالعام قبل البحث عن المخصص أعني القياس الذي حكم به) أي الذي تضمنه المخصص (للحكم بعلاوة التخصيص) نعم يظهر انه يريد يتوقف فيه فلا يعمل به الى البيان لجهالة قدر المتعدى اليه المستلزمة لجهالة الباقي ولعدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولكن في افادة هذه العبارة لهذا ما ترى (وهو) أي هذا القول مرادا به هذا المعنى (حسن) لكن لا خفاء في انه ليس بمراد لفخر الاسلام والا لم يكن عنده حجة والفرض خلافه وانما حاصل مراد فخر الاسلام كما أشار اليه المحقق التفتازاني أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصف كونه يقينا فيكون حجة فيه شبهة ثم يطرقه ما أفاده المصنف من أن شبهه بالناسخ طرد لا أثر له وان شبهه بالاستثناء هو المعتبر فيتوجه حينئذ بطلانه في المجهول وظنيته في المعلوم وان احتمال جهالة قدر المتعدى اليه في المعلوم لا يخرجه عن الظنية لعدم الظهور وقد عرف فيما سلف ما في وجوب البحث عن المخصص قبل العمل بالعام من المقال وان مقتضى كلام مشايخنا عدمه (وقول الاسقاط) للعام المخصوص (مطلقا) أي في أخص الخصوص وغيره (ان صح) ان أحدا ذهب اليه (وهو) أي والقول به (بعيد) وان نقله الآمدي وغيره (ساقط لقطعيته) أي العام (في أخص الخصوص) معلوما كان المخصص أو مجهولا لان تناول العام لأخص الخصوص بعد التخصيص قطعي لا يتطرق اليه احتمال خروجه وهو المسقط (والا) لو جاز خروجه أيضا (كان نسخا) لا تخصيصا فيخرج البحث من الكلام في تخصيص العام الذي هو فرض المسئلة الى نسخ العام فلا يمكن أن يقول أحد بسقوطه مطلقا هذا ويتجه أن يقال القاصر للعام على بعضه ان كان غير مستقل سمي تخصيصا أو لم يسم فاما ان يكون المخرج به معلوما فالعام على ما كان عليه قبل القصر من قطع أو ظن على الاختلاف فيه لعدم مورث الشبهة من جهالة المخرج واحتمال التعليل لان غير المستقل لا يحتمله واما ان يكون المخرج به مجهولا فهو غير حجة الى أن يتبين المراد وان كان مستقلا وكان عقلا فاما ان يكون المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون فالعام قطعي في الباقي لعدم مورث الشبهة واما ان يكون مجهولا فهو لا يصلح حجة الى بيان المراد منه لان جهالة المخرج أورثت جهالة في الباقي لان الخصوص بالعقل ينبغي أن يكون عقليا كما أطلق صدر الشريعة ولانه يكون ظنيا مطلقا كما هو ظاهر اطلاق كثير وان كان كلاما فقد عرفت ما فيه وان كان غير العقل والكلام ففي التلويح فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا أن يعلم القدر المخصوص قطعا والله تعالى أعلم * (مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف (خصوا به العام كفي الغنم الزكاة مع في الغنم السائمة) الزكاة فخصوا عموم الاول بالمفهوم المخالف الثاني وهو وليس في غير السائمة الزكاة فلا يجب في المعلوفة جمعا بينهما (لجمع الظنية اياهما) أي العام والمفهوم المخالف لان كلا منهما ظني الدلالة عند القائلين به (ومساواتهما) أي المخصوص

قبل باب أصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها النهي الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره الا ما أحل به وما أحل به من البيوع ما لم ينه عنه فلا يكون ما نهي عنه من البيوع محللا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى ونص في البويطي في باب صفة النهي على مثله أيضا وهو كما نقله المصنف الا في استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعي انه مستثنى كما تقدم في المسئلة الثالثة مقتضى النهي أي المطلوب بالنهي وهو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن وعند أبي هاشم والغزالي هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال لنا أن النهي تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع أن يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من أثر وجودي والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولان العدم الاصلي أي المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت انه أمر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا احتج أبو هاشم بأن من دعي الى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على انه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس

في وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهي عن الشيء أمر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهي عنه ﴿ المسئلة الرابعة النهي ان كان عن شيء واحد فلا كلام وان كان عن أشياء فعلى قسمين أحدهما أن يكون عن الجمع أي الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الاختين وكالحرام المخير عند

الاشاعرة كما تقدم في خصال الكفارة الثاني أن يكون عن الجميع أي كل واحد كالربا والسرقة واعلم ان الاشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال قال ﴿ (الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول * الفصل الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل) أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب انه حقيقة فيه أيضا لان العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الامير بالعطا ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكلية كالاجناس والانواع وكذا الامر والنهي النفسانيان والثاني انه مجاز ونقله في الاحكام عن الاكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها ولان العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون أمرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الارض والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا حكاه ابن الحاجب اذا علمت هذه المقدمة فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفردا بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه

على

والمخصوص به (ظنا ليس شرطا) للتخصيص حتى يقال على اشتراطه انما يصار الى التخصيص دفعا للمعارضة ولا معارضة بين المنطوق والمفهوم المخالف فان المنطوق أقوى منه فيسقط اعتبار المفهوم معه (للاتفاق عليه) أي التخصيص (بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيصه) أي الكتاب بالقطعي مع أن الكتاب أقوى (للجمع) بين الادلة المتعارضة لان إعمال كل من الدليلين ولو في الجملة أولى من اهمال أحدهما بالكلية لانه خلاف الاصل وانما قال بعد تخصيصه لتتم دعوى الاتفاق لان عند أصحابنا لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ابتداء كما سيأتي (والتحقيق أن مع ظنية الدلالة فيهما) أي العام والمفهوم المخالف (يقوى ظن الخصوص) في العام (لغلبته في العام) فلا يكون العام أقوى منه ثم كونه عند القائلين به يخص العموم قال الآمدي لا نعرف فيه خلافا بينهم وحكى أبو الخطاب الحنبلي منعه عن قوم منهم وجزم به فخر الدين الرازي في المنتخب وقال صاحب الحاصل انه الاشبه والظاهر أن ما عليه جمهورهم أوجه ﴿ (مسئلة العادة) وهي الامر المتكرر من غير علاقة عقلية والمراد (العرف العملي) لقوم (مخصص) للعام الواقع في مخاطبتهم وتخاطبهم (عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم) أي المخاطبين (أكل البر انصرف) الطعام (اليه) أي البر (وهو) أي قول الحنفية (الوجه أما) تخصيص العام (بالعرف القولي) وهو أن يتعارف قوم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ذلك المعنى (فاتفاق كالدابة على الحمار والدرهم على النقد الغالب لنا الاتفاق على فهم) لحم (الضأن بخصوصه في اشتر لحما وقصر الامر) بشراء اللحم (عليه اذا كانت العادة أكله فوجب) كون العرف العملي مخصصا (كالقولي لاتحاد الموجب) وهو تبادره بخصوصه من اطلاق اللفظ فيهما (والغاء الفارق) بينهما (بالاطلاق) في العملي (والعموم) في القولي لظهور انه لا أثر له هنا (وكون دلالة المطلق) كلحم في اشتر لحما (على المقيد) كلحم الضأن (دلالة الجزء على الكل و) دلالة (العام على الفرد قلبه) أي دلالة الكل على الجزء وقد قيل هذه أقوى فلا يلزم من صرف الاولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية (كذلك) أي فرق لا أثر له هنا لظهور أنه فارق ملغى *(تنبيه مثل جمع من الحنفية) منهم فخر الاسلام وصاحب المنار (للثاني) أي للتخصيص بالعادة (بالنذر بالصلاة والحج ينصرف الى الشرعي) منهما (فقد يخال) أي يظن كل منهما (غير مطابق) له وانما هما مثالان للتخصيص بالعرف القولي (والحق صدقهما) أي التخصيص بالعرف العملي والتخصيص بالعرف القولي (عليهما) أي هذين المثالين لان الاصل والمعتاد في فعل المسلم لهما أن يكون على الوجه الشرعي وفي اطلاق كل من لفظهما شرعا وخصوصا في النذر المعنى الشرعي له ولا يقال وضع الحنفية يشير الى أن المراد العرف القولي لانا نقول لا نسلم ذلك (اذ وضعهم) لهذه المسئلة (تترك الحقيقة) بخمسة أشياء ولا شك أن هذا أعم من أن تكون الحقيقة (عاما أو غيره بدلالة العادة) هذا أحد الخمسة (وبدلالة اللفظ في نفسه) هذا ثاني الخمسة وفسروه كما قال (أي انباء المادة عن كمال فيخص) ذلك الكمال (بما فيه) اللفظ (كحلفه لا يأكل لحما ولا نية معممة) لكل ما يطلق عليه لفظ لحم (لا يدخل السمك) أي لحمه في حلفه الا في رواية شاذة عن أبي يوسف لانه سمى لحما في القرآن قال تعالى لتأكلوا منه لحما طريا أي من البحر سمكا وانما لم يدخل فيه

قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم وأيضا فسيأتي قريبا أن العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفي المعالم ان العام ما يتناول الشيئين فصاعدا من غير حصر فسلم من الاعتراضين وان وقع في غيرهما وقوله يستغرق خرج به المطلق فانه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن استغراقها او خرج به النكرة في سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عددا كعشرة فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت أمرا نحو اضرب رجلا فان كانت خبرا نحو جاءني رجل فلا تعم ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي تعم ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر وقوله جميع ما يصلح له احترازا عما لا يصلح فان عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة وقوله بوضع واحد متعلق بيصلح والباء فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالا من ما أي جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين أحدهما ان العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع انها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد

على الصحيح حيث لا نية تدخله (لانبائه) أي لفظ اللحم (عن الشدة بالدم) لان مادته تدل على الشدة والقوة وسمي اللحم لحما لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم بدلالة عيشه في الماء وحله بلا ذكاة لان الدموي لا يعيش فيه ولا يحل بدونها فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج من مطلق اللفظ لان الناقص فيه في مقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يحنث بأكله ومن ثمة قال في الفتاوى الظهيرية حلف لا يأكل لحما فهو على الحيوان الذي يعيش في البر محرما كان أو غير محرم ولا يحنث بأكل ما يعيش في الماء قلت الا انه ينبغي أن يقول الحيوان الدموي الذي يعيش في البر ليخرج الجراد ونحوه مما لا دم فيه مما يعيش في البر ثم لا فرق بين أن يكون اللحم مطبوخا أو مشويا وفي حنثه بالنيء خلاف قال المصنف الاظهر لا يحنث وعند الفقيه أبي الليث يحنث انتهى قلت الا أنه ينبغي أن يقيد بالذي ليس بقديد فقد نص محمد في الاصل على أنه يحنث بأكله قديدا (وقد يدخل) هذا (في العرفي) في التحقيق وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبائعه لا يسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر فيخصص اليمين به كما يخصص الرأس في قوله لا يأكل رأسا برأس الغنم أو الغنم والبقر فلم ينصرف الى رأس البعير والعصفور بالاتفاق وان كان رأسا حقيقة وقوى المصنف هذا في شرح الهداية وهو حسن الا أنه يشكل عليه ما سيأتي في مسئلة قبيل مسائل الحروف من الحنث بأكل لحم الآدمي والخنزير مع انه ليس بمتعارف وسنذكر ما قيل فيه ثمة ان شاء الله تعالى ثم انما قال ولا نية معممة لانه لو نواه حنث (نعم لو انفرد) إنباء اللفظ بالاخراج من العام أو المطلق (أخرج ولو عارضه) أي الانباء عرف (قدم العرف) على الانباء لرجحان اعتباره عليه (وقوله كل مملوك لي حر لا يعتق مكاتبه) ويعتق مدبره وأم ولده لان الملك في المكاتب ناقص لانه مملوك رقبة لا يدا حتى ملك هو أكسابه لا المولى ولا يحل للمولى وطء المكاتبة ولا يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت مولاه فلم يتناوله المملوك عند الاطلاق نعم ان نواه عتق والملك في المدبر وأم الولد كامل ولذا يحل للمولى وطؤها ووطء المدبرة لان الوطء لا يحل الا بكمال أحد الملكين فتناولهما المملوك عند الاطلاق وانما صح عتق المكاتب في الكفارة دونهما لان الرق فيه كامل بدليل قبول الفسخ وفيهما ناقص بدليل عدم قبول الفسخ وتحرير الرقبة يستدعي كمال الرق (أو) انباء المادة (عن نقص) في المسمى (فلا يتناول) اللفظ مسمى (ذا كمال كحلفه لا يأكل فاكهة لا يحنث بالعنب لان التركيب دال على التبعية والقصور في المقصود الاصلي) وهو التغذي لان الفاكهة اسم من التفكه وهو التنعم وهو انما يكون بأمر زائد على المحتاج اليه أصالة بما يكون به القوام لان ما يكون به القوام لا يسمى تنعما وكل الناس سواء في تناوله وان اختلف كيفية وكمية والعنب فيه أمر زائد على ذلك لانه يتعلق به القوام حتى يكتفى به في بعض المواضع ومثله الرطب والرمان وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقالا يحنث لان معنى التفكه فيها موجود بل هي أعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها من الفواكه ثم المشايخ قالوا هذا اختلاف زمان ففي زمانه لم تعد من الفاكهة فأفتى على حسب ذلك وفي زمانهما عدت منها فأفتيا به ولا يقال هذا يخالف الاول لانا نقول لا لجواز كون العرف وافق اللغة في زمنه ثم خالفها في زمنهما ثم هذا اذا لم

ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير قد أشار اليه فى المحصول اشارة لطيفة فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا وقل من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فانه عزيز مهم واياك وما وقع للاصفهانى والقرافى فى شرحيهما للمحصول التقرير الثانى انه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ فى حقيقته كالعين وفى حقيقته ومجازه كالاسد وحينئذ فيصدق أن يقال انه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام أما الاسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى الاصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد وفى الحد نظر من وجوه أحدها انه عرّف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا احدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقيا أو رسميا أورده الآمدى فى الاحكام الثانى أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا أورده أيضا الآمدى وكذلك ابن الحاجب الثالث النقض بأسماء الاعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها أورده ابن الحاجب الرابع انه أخذ فى تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرّف قيدا فى المعرف باطل لما علم فى علم المنطق أورده الاصبهانى شارح المحصول وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى لكونه عناية فى الحد نعم قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له لانه غير شامل لجميع أنواع الضرب قال ☆(الاولى ان لكل شئ حقيقة هو بها هو فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة فيه ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام) أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه فى المحصول وحاصله ان لكل شئ حقيقة أى ماهية ذلك الشئ بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشئ فالجسم الانسانى مثلا له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انسانا بالحقيقة وتلك

يكن له نية فان نواها حنث هذا وكما قال بعض الافاضل واعلم أنك اذا دققت النظر وجدت القسمين من واد واحد لانه بقدر ما زاد فى العنب من معنى التغذى نقص منه من معنى التفكه واذا كان ناقصا فى الفاكهية لم يتناوله اسم الفاكهة عند الاطلاق كالمكاتب بالنسبة الى المملوك فالتحقيق الاقتصار على الاول لاندراج الثانى فيه كما أشار اليه فاضل آخر ثم لقائل أن يقول اذا كان اللفظ عند الاطلاق لا يتناول هذه الاشياء لا يثبت التخصيص فيه لان التخصيص يستدعى سابقة التناول فليتأمل (وبمعنى من المتكلم) هذا ثالث الخمسة أى وبدلالة صفة من صفات المتكلم راجعة اليه (كان خرجت فطالق عقيب تهيئها للخرجة بلت فيها) أى حرضت عليها (لا يحنث به) أى بخروجها (بعد ساعة وتسمى يمين الفور) وهو مأخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدورها من فوران الغضب أو لان الفور استعير للسرعة ثم سمى به الحالة التى لا لبث فيها يقال خرج من فوره أى من ساعته وأول من استخرجها أبو حنيفة وكانوا قبل ذلك يقولون اليمين مؤبدة كلا أفعل كذا وموقتة كلا أفعل اليوم كذا وهى مؤبدة لفظا مؤقتة معنى تتقيد بالحال لكونها جوابا لكلام يتعلق بالحال فالدليل على ترك الحقيقة فى هذه الصورة دلالة معنى قائم بالمتكلم وحالة راجعة اليه فان التعليق فى هذه الحالة دال على انه قصد منعها من الخروج الذى تهيأت له حتى كانه قال ان خرجت الساعة فيتقيد به فيها قال المصنف (وحقيقته) أى المخصص فى هذا القسم (دلالة حالهما) أى المتكلم والمخاطب ككونهما ملحة على الخروج فى تلك الحالة وكونه ملحا على منعها حينئذ (وبدلالة محل الكلام) بأن يكون المحل غير قابل للحقيقة فان تعذر قبوله حكمها موجب لارادة المجاز ضرورة أن العاقل لا يستعمل الكلام فى المفهوم الحقيقى فى محل لا يقبله وان كلامه مصون عن الكذب واللغو بحسب الامكان وهذا رابع الخمسة (كانما الاعمال بالنيات ورفع الخطا) أى وحديث رفع الله عن أمتى الخطأ وتقدم تخريجه فى تقسيم الدلالة اللفظية فانه لو حمل هذان الحديثان على الحقيقة لما وجد عمل بلا نية ولا خطأ ولا نسيان والواقع خلافه قطعا فتعين ارادة المجاز كما تقدم تقريره فى مسئلة النفى فى الحصر بانما الغير الآخر قيل بالمفهوم ومسئلة المقتضى (وقد يدرج هذا فى المخصص (العقلى) لان نفس كل من هذين المثالين يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته لحصول العمل كثيرا بلا نية ووقوع الخطا والنسيان جما غفيرا من الامة لكن تعقب هذا بالنسبة الى الاعمال بالنيات بأنه يمكن ان يقال لا نسلم ان نفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته وانما لزم ذلك من تقدير متعلق الجار والمجرور عاما مثل الحصول وأما اذا قدر متعلقه خاصا بقرينة المقام مثل الاعتبار وغيره مما يناسب المقام فلا ولذا قال النووى والطيبى دل التقدير ما الاعمال محسوبة بشئ من الاشياء كالشروع فيها والتلبس بها الا بالنيات وما خلا عنها لا يعتد بها وقال بعض الفضلاء والاحسن أن يقال انه من قبيل المرء بأصغريه أى بحسبهما والمعنى الاعمال انما تعتبر بحسب النيات وتتفاوت على حسب تفاوتها فان كانت خالصة لله فتلك الاعمال فى المرتبة العليا وان كانت للدنيا ففى منزلة دنيا وان كانت لسمعة ورياء أو مدح وثناء فأدنى وأدنى فاتضح ما بعده واندفع المجاز به مع بقاء اللفظ على عمومه الا ما خصه العقل فى نحو النية هذا كلامه وكل مخيل وقد قيل ونقل عن السلف والخلف وتحقيق فصل الخطاب

الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازما لها كالوحدة والكثرة أو مفارقا كالحصول فى الحيز المعين فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلو عنه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أى على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أى مع الدلالة على كونه واحدا اما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس ان كان معينا فهو المعرفة كزيد وان كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة أى محصورة لا تتناول ماعداها فهو العدد كخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين وهذه العبارة التى فى العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع كثرة غير معينة الى ماقلناه لانه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له و يؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا ومنه أخذ القرا فى حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى يفيد التتبع فى محاله وكلامه يقتضى انه اخترعه واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه أحدها انه يقتضى ان العدد والمعرفة والعام متقابلات أى لا يصدق أحدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فتداخلت الاقسام الثانى أن اعتبار الوحدة فى مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل الثالث ان العدد فى قولنا خمسة رجال مثلا انما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد اما اسم للمجموع أو للرجال

فيه بيان ماهو المراد بالنية ومن المظنات الحسنة له كتاب جامع العلوم والحكم للامام الحافظ ابن رجب غير أن بالجملة قد حط آخر كلام المتعقب على أن العقل خص هذا العموم بما خص والله تعالى أعلم (وبالسياق) أى وبدلالة سوق الكلام على أن المراد غير المعنى الحقيقى للفظ بأن يكون فيه قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه فالسياق بمعنى السوق وان كان انما يطلق غالبا على المتأخرة وبالباء الموحدة على المتقدمة وهذا خامس الخمسة (كطلق امرأتى ان كنت رجلا) أو ان قدرت (فانه لا يفيد التوكيل به) أى بتطليقها الذى هو حقيقة طلق امرأتى لهذه القرينة فانها تدل على انه لم يقصد هذه الحقيقة وانما أراد اظهار عجزه عن ذلك قلت وعند التأمل يظهر انه انما كان هذا قرينة على عدم ارادة الحقيقة بالعرف كما يشير اليه قول صدر الشريعة وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا انتهى فيندرج هذا فى العرفى (ويأتى التخصيص بفعل الصحابى) فى ذيل المسئلة التالية من هذه ثم فى مباحث السنة مشبعا *(مسئلة إفراد فرد من العام بحكمه) أى العام (لا يخصصه) أى العام (وهو) أى وافراد فرد منه بحكمه (قلب المتعارف فى التخصيص وهو) أى المتعارف فيه (قصره) أى الحكم (على غير متعلق دليله) أى التخصيص ومتعلق دليله هو الفرد المخصوص (بل هذا) أى افراد فرد منه بحكمه (قصره) أى الحكم (عليه) أى متعلق دليله الذى هو الفرد المخصوص (مثاله) ما أخرج أحمد واسحق والترمذى وصححه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال (أيما إهاب) دبغ فقد طهر (مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها) فلا يخص الطهورية جلد شاة ميمونة اذا دبغت من بين سائر الاهب الا أن هذا اللفظ لم أقف عليه فى شاة ميمونة بل فى الميتة مطلقا كما أخرجه أحمد وأقرب لفظ وقفت عليه فى شاة ميمونة الى هذا اللفظ ما أخرج الطحاوى والبزار والبيهقى عن ابن عباس قال ماتت شاة لميمونة فقال النبى صلى الله عليه وسلم هلا استمتعتم باهابها فان دباغ الاديم طهوره فلا جرم ان قال المصنف (ومنه) أى افراد فرد من العام بحكمه (أو شبهه) ما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم (وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا مع) ما فى رواية لمسلم وجعلت لنا الارض كلها مسجدا (وتربتها) لنا طهورا اذا لم نجد الماء والاولى مع وترابها لنا طهورا كما رواه الدارقطنى فى سننه وأبو عوانة فى صحيحه لجواز أن يكون المراد بالتربة مافيها من تراب أو غيره مما يقاربه ولعله انما قال أو شبهه لجواز أن يقال التراب جزء من الارض لا جزئيها كجلد شاة ميمونة بالنسبة الى أيما اهاب وانما بينهما مشابهة من حيث ان كلا بعض من المسمى وقد ذكر له حكم المسمى ثم كما أن افراد بعض ذلك بحكمه لا يخصصه فكذا افراد بعض هذا بحكمه لا يخصصه وقيل يخصصه (لنا لا تعارض) بين البعض والكل فى حكم حكم به على كل منهما (فوجب اعتبارهما فلا يخص الطهورية التراب من أجزاء الارض قالوا المفهوم مخصص) للعام كما تقدم ومفهوم فرد من العام بحكمه نفى الحكم عن سائر أفراده اذ لا فائدة لذكره الا ذلك فيكون مفهوم دباغ جلد شاة ميمونة طهورها دالا على نفى طهورية ماسواه من سائر الحيوانات اذا دبغ (قلنا) كون المفهوم معتبرا (ممنوع عند الحنفية ولو سلم) اعتباره (فهذا) أى مفهوم فرد من العام بحكمه (مفهوم لقب مردود) عند الجمهور كما تقدم وفائدة ذكر ذلك الفرد نفى احتمال تخصيصه من

فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالحس فانا عددناها بها وأيضا فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ فى التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الامام فى المحصول والمعالم بقوله معينة ولكن أبدله فى الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال (الثانية العموم إما لغة بنفسه كأى للكل ومن للعالمين وما لغيرهم وأين للمكان ومتى للزمان أو بقرينة

فى الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس أو النفى كالنكرة فى سياقه أو عرفا مثل حرمت عليكم أمهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات أو عقلا كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضا قلنا منقوض بالاستثناء من العدد وأيضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزانى يوصيكم الله فى أولادكم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الائمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا نورث شائعا من غير نكير) أقول العموم إما أن يكون لغة أو عرفا أو عقلا القسم الاول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان أحدهما أن يكون عاما بنفسه أى من غير احتياج الى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاما فى كل شئ سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأى تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته وكذا كل وجميع والذى والتى ونحوهما وكذا سائر ان كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهرى وغيره فان كانت مأخوذة من السؤر بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفى الحديث وفارق سائرهن أى باقيهن وشرط أى أن تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو مررت بأيهم قام أى بالذى أو صفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالا نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضا أو منادى نحو يا أيها الرجل فانها لا تعم وإما أن يكون عاما فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن فان الصحيح أنها تعم كما

العام لكن هذا اذا لم يكن له مفهوم مخالفة الا اللقب أما اذا كان له مفهوم مخالفة غير مفهوم اللقب يقتضى نفى الحكم عن غيره من افراد العام كمفهوم الصفة مثلا يكون مخصصا عند القائلين به أو أكثرهم كما تقدم ولعله انما لم يذكره اعتمادا على ما سبق بيانه نعم يتم هذا على القائل بمفهوم اللقب ولعل القائل بتخصيصه هو القائل به ﴿مسئلة رجوع الضمير﴾ الواقع بعد العام (الى البعض) من افراده (ليس تخصيصا) للعام (مثل والمطلقات مع وبعولتهن) أحق بردهن فان المطلقات عام فى البائنات والرجعيات وضمير بعولتهن انما يصح عوده الى الرجعيات فقط لان الرد انما يمكن فيهن (فلا يخص التربص الرجعيات) بل يتعلق بهن وبالبائنات وهذا عزاه السبكى الى أكثر الشافعية واختاره الآمدى وابن الحاجب والبيضاوى (وأبو الحسين وامام الحرمين) على ما ذكر ابن الحاجب قالا (تخصيص) له قال السبكى وعليه أكثر الحنفية وعزاه الآمدى الى بعض الشافعية وبعض المعتزلة كعبد الجبار والقرافى الى الشافعى قال المصنف (وهو الاوجه وقيل بالوقف) وهذا عزاه الآمدى وغيره الى امام الحرمين وغيره واختاره صاحب المحصول (لنا) على المختار وهو انه تخصيص له (حقيقته) أى الضمير (رابط لمعنى متأخر بمتقدم أعم من مذكور أو مقدر بدليل) يدل على تقديره وقوله (على انه) أى الرابط (هو) أى المتقدم متعلق برابط (فلا يتصور الاختلاف) بينهما (وما قيل) فى وجه انه لا يخص (التجوز فيه) أى الضمير بخروجه عن حقيقته التى هى العموم (غير ملزوم للتجوز فى الاول) يعنى العام أى لا يلزم من كون الضمير مجازا فى البعض كون العام مجازا فى البعض (فبعيد اذ رجوعه) أى الضمير (الى لفظ الاول باعتبار معناه فلا يتصور كونه) أى الضمير (مجازا) فى البعض ومرجعه الذى هو العام باق على حقيقته التى هى العموم من غير تخصيص ضرورة اتحادهما (فاذا خص) الضمير (الرجعيات) من المطلقات (مع كونه) أى الضمير (عبارة عن المطلقات فهن) أى الرجعيات (المراد به) أى العام وهو المطلقات لما ذكرنا أن الضمير هو نفس مرجعه باعتبار المعنى (وهو) أى وكون المراد بالمطلقات الرجعيات لا غيرهو (التخصيص) للمطلقات (وبه) أى وبهذا التوجيه (ظهر أن قولهم) أى القائلين بعدم التخصيص (فى جواب قول الواقف) لزم تخصيص الظاهر أو الضمير دفعا للمخالفة وتخصيص أحدهما دون الآخر تحكم اذ (لا ترجح لاعتبار الخصوص فى أحدهما بعينه) فوجب التوقف ومقول قولهم (ان دلالة الضمير أضعف) من دلالة الظاهر لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس (فالتغيير فيه) أى الضمير (أسهل) من التغيير فى الظاهر فترجح اعتبار الخصوص فى الضمير وانتفى التحكم (لا يفيد) لما ظهر من وحدتهما باعتبار المراد من لفظهما (وامتنع الخلاف) وفى نسخة الاختلاف بين الضمير ومرجعه (فى الآية فبطل ترجيحه) أى قول القائل بعدم التخصيص (بأنه) أى تخصيص الضمير (لا يستلزم تخصيص الاول بخلاف قلبه) أى تخصيص الظاهر فانه يستلزم تخصيص الضمير وانما بطل لانه اذا ظهر انهما واحد معنى استلزم كون أحدهما اذا أريد به بعض معناه الوضعى أن يكون هو عين المراد بالآخر (واللازم فى الآية إما عوده) أى الضمير (على مقدر هو المتضمن) على صيغة اسم المفعول وهو الرجعيات (مدلولا) تضمنيا (للمتضمن) على صيغة اسم الفاعل وهو المطلقات

كما فى قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى (وأما عليه) أى المتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو المطلقات مرادا بهن الرجعيات (مجازا) من اطلاق الكل وإرادة البعض (ووجوب تربص غير الرجعيات بدليل آخر) كالاجماع ﴿(مسئلة وليست لغوية مبدئية) بل مستطردة قال (الائمة الاربعة) والاشعرى وأبو هاشم وأبو الحسين على ماذكر ابن الحاجب وغيره (يجوز التخصيص بالقياس) أعم من أن يكون قطعيا أو ظنيا كما هو الظاهر من اطلاقهم لا الظنى فقط بناء على أن التخصيص بالقطعى لا خلاف فيه كما أشار اليه ابن الانبارى شارح البرهان وغيره نعم ذكر السبكى أن المراد قياس نص خاص كما صرح به الغزالى وفى حصر الجواز فيه تأمل ثم الظاهر من حكاية الاقوال المختلفة فى جوازه بالقياس أن المراد به أعم من ذلك (إلا أن الحنفية) قيدوا الجواز به (بشرط تخصيص بغيره) أى غير القياس من سمعى أو عقلى (وتقييده) أى التخصيص بغيره (بالقبلية) أى بأن يكون قبل التخصيص بالقياس كما وقع فى عبارة كثير (لا يتصور) إذ لا يتصور تراخى مقتضى القياس على المصوص المخرج منه عن خروجه منه لاشتراكهما حينئذ فى العلة المقتضية للخروج بل ولا تراخى المخصص مطلقا عند المصنف (وتقدمت اشارة اليه) فى البحث الخامس من مباحث العام وبينا وجهه (فالمراد بالقبلية) للغير (ظهور الغير سابقا) على ظهور ما سواه وقال (ابن سريج ان كان) القياس (جليا) جاز تخصيصه وان كان خفيا لا يجوز وفى الجلى مذاهب الراجح منها فى المنتخب ونص عليه القاضى فى التقريب انه قياس المعنى والخفى قياس الشبه والذى مشى عليه ابن الحاجب وسيحكيه المصنف فى موضعه أنه الذى قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الاصل والفرع والخفى ما ظن فيه نفى تأثيره بينهما (وقيل ان كان أصله) أى القياس يعنى المقيس عليه (مخرجا من ذلك العموم بنص) خص والا فلا (والجبائى يقدم العام مطلقا) أى جليا كان القياس أو خفيا مخرجا أصله من ذلك العموم أو لا ونقله القاضى فى التقريب عن الاشعرى واختاره الامام الرازى فى المعالم (وتوقف امام الحرمين والقاضى وقيل ان كان أصله مخصصا) أى مخرجا من العموم (أو) ثبتت (العلة بنص أو اجماع) خص (والا) أى وان لم يكن أحد هذه الثلاثة (اعتبرت قرائن الترجيح) فان ظهر ترجح خاص بالقياس عمل به والا عمل بالعام (واختاره بعضهم) وهو ابن الحاجب قلت وقول السبكى وهو آيل الى اتباع أرجح الظنين وان تساويا فالوقف وهذا هو رأى الغزالى واعترف الامام الرازى فى أثناء المسئلة بأنه حق واستحسنه القرافى وقال الشيخ الاصفهانى انه حق واضح اه ليس كذلك فانه لا وقف أصلا فى هذا المختار لابن الحاجب وأما أنه حق فستقف على ما فيه (لنا) على الاول (الاشتراك) أى العام والقياس متشاركان (فى الظنية اما الثلاثة) أى أما عند مالك والشافعى وأحمد (فمطلقا) أى سواء خص العام أولا وقد عرفت انه قول طائفة من الحنفية (وأما الطائفة من الحنفية) القائلون بأن العام قطعى (فبالتخصيص) صار ظنيا عندهم أيضا بواسطة تحقق عدم إرادة معناه واحتمال اخراج بعض آخر منه (والتفاوت فى الظنية غير مانع) من تخصيص الاقوى فيما بما دونه فيها الا ان مساواة المخصص والمخصص فيها ليست شرطا (كما تقدم) فى التخصيص بالمفهوم (ووجهه) أى التخصيص بالقياس (إعمالهما) أى العام والقياس (ما أمكن أو ترجح

الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فانها لا تعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهانى فى شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام وانما عدل عن التعبير بمن يعقل وان كانت هى العبارة المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى ومن لستم له برازقين وكذلك أى كقوله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيرا غير شامل وإما أن يكون عاما فى غير أولى العلم وهو ما نحو واشتر ما رأيت فلا يدخل فيه العبد والاماء وفيه خلاف يأتى ذكره بدليله فى تأخير البيان ان شاء الله تعالى لكن اذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أى بشئ أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فانها لا تعم وإما أن يكون عاما فى الامكنة خاصة نحو أين تجلس أجلس وإما فى الازمنة نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأتنى ولم أر هذا الشرط فى الكتب المعتمدة ولقائل أن يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان اذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت وأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك (قوله أو بقرينة) هذا هو الحال الثانى وهو أن يكون عمومه مستفادا من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة قد تكون فى الاثبات وهى أل والاضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدى وعلى المفرد وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن ان كانت أل عهدية فان تعميمها الافراد المعهودين خاصة قال فى المحصول والضمير العائد على اسم

حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه وههنا أمور أحدها أن هذه القرينة قد تفيد العموم في النفي أيضا نحو ولا تنكحوا المشركات الثاني أن العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات وعلى الجمع يعم الجموع لان أل تعم أفراد ما دخلت عليه وقد دخلت على جمع وكذلك الاضافة وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لمفرد لانه انما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان قيل يعارض هذا اطلاقهم أن العموم من باب الكلية فان معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيا أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة قلنا لا تنافي بينهما فانا قد أثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع الثالث لم يصرح الامام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على أن الامر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة وأما المفرد المعرف بال فذكره الامام في كتبه وصحح هو وأتباعه أنه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والاكثرين ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضا فانه نص على أن الارض من قوله تعالى خلق السموات والارض من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ثم نص على أن قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحوه من العام الذي خص ورأيت في البويطي نحوه أيضا فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام المخصوص ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة (قوله أو النفي) تقديره أو بقرينة في النفي وهو معطوف على قوله في الاثبات

تأخير

المخصص) على صيغة اسم الفاعل وان كان المخصص على صيغة اسم المفعول أقوى منه في الظن (هو الواقع كما تقدم) في التخصيص بالمفهوم للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيصه بقطعي (فبطل توجيه الاخير) أي مختار ابن الحاجب (بكون العلة كذلك) أي ثابتة بنص أو اجماع (توجب كون القياس كالنص والاجماع) وانما بطل (لان) العلة (المستنبطة دليل ووجوب الاعمال عام) لكل دليل فوجب اعمال المستنبطة كالمنصوصة (وما قيل) في وجه عدم إعمالها اذا عارضت عاما (المستنبطة إما راجحة أو مساوية أو مرجوحة) بالنسبة الى العام (فالتخصيص على تقدير) أي رجحانها (وعدمه) أي التخصيص (على تقديرين) أي مساواتها ومرجوحيتها (فيترجح) عدم التخصيص بها لان وقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين (يوجب بطلان المخصص مطلقا) اذ يقال كل مخصص إما راجح على العام المخرج منه أو مساو أو مرجوح فالتخصيص على تقدير وعدمه على تقديرين فيترجح عدم التخصيص لما ذكرنا فيبطل التخصيص من أصله واللازم باطل فالملزوم مثله (بل الرجحان) للمخصص على صيغة اسم الفاعل (دائمي باعمالهما) أي بسبب إعماله وإعمال المخصص على صيغة اسم المفعول حيث أمكن ولا يخفى أن هذا اذا قدر من الحنفية كان على طريق الالزام للمخالفين اذ يقال لهم مثل هذا في التخصيص بالقياس ابتداء (ولما تقدم) من أن ترجح المخصص وان كان دون المخصص في الظن هو الواقع وعلى هذا فقوله (ولتخصيص الكتاب بخبر الواحد) عطف تفسيري له وقد كان الاحسن ولما تقدم من تخصيص الكتاب بخبر الواحد أو الاقتصار على أحدهما وقد كان كذلك فانه لم يكن فيه ولما تقدم فزيد ولو زيد عوضه على أن ذلك يقلب عليه لبشرح بأن التخصيص كما يكون على تقدير الرجحان يكون على تقدير المساواة فالتخصيص على تقديرين هما اذن وعدمه على تقدير وهو المرجوحية فيترجح التخصيص لعين تلك العلة لكان أولى (الجبائي يلزم تقديم الاضعف) أي القياس على الاقوى وهو العام (على ما يأتي) تقريره في مسئلة تعارض القياس والخبر (في الخبر ويأتي جوابه) وما يفتح الله في بيانه ثمة ان شاء الله تعالى (وبأن ذلك) أي لزوم ما ذكر من تقديم الاضعف على الاقوى انما هو (عند إبطال أحدهما) الذي هو العام (وهذا) أي وتخصيص العام بالقياس (إعمالهما) أي العام والقياس لا ابطال أحدهما فانتفى اللازم الباطل (وبأنه) أي الجبائي (يخصص الكتاب بالسنة وبالمفهوم) المخالف والسنة به أيضا مع قصورهما في القوة عن الكتاب وقصور المفهوم عنها أيضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك (قالوا) للجبائي أيضا (أخر معاذ القياس) عن السنة (وأقره) النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فقد أخرج أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك أمر قال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال أجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب في صدري وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله وكل من تقديم معاذ وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم يدل على وجوب تقديم الخبر على القياس خالفه أو وافقه (أجيب أخر السنة أيضا عن الكتاب وتخصيصه) أي الكتاب (بها) أي بالسنة (اتفاق) فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عن

تأخير القياس عن السنة مع جواز تخصيصها به (وأيضا ليس فيه) أى حديث معاذ (ما يمنع الجمع بين القياس والعام (عند التعارض والتخصيص منه) أى الجمع بينهما وانما غاية ما فيه انه لا تبطل السنة بالقياس ونحن قائلون به على أن حديث معاذ قال الترمذى فيه غريب وليس اسناده عندى بمتصل وقال البخارى لا يصح انتهى لكن شهرته وتلقى العلماء له بالقبول لا يقعده ان شاء الله تعالى عن درجة الحجية ومن ثمة أطلق جماعة من الفقهاء كالباقلانى وأبى الطيب الطبرى وامام الحرمين عليه الصحة قال شيخنا الحافظ وله شاهد صحيح الاسناد لكنه موقوف ثم أسند من طريق الدارمى ثم البيهقى عن عبد الله بن مسعود قال لقد أتى علينا زمان وما نسئل ولسنا هنالك ثم بلغنا الله ما ترون فاذا سئل أحدكم عن شئ فلينظر فى كتاب الله فان لم يجده فى كتاب الله فلينظر ما اجتمع عليه المسلمون فان لم يكن فليجتهد رأيه ولا يقل أحدكم انى أخشى فان الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهة فدع ما يريبك الى ما لا يريبك وفى الباب عن عمر بن الخطاب نحو حديث عبد الله بن مسعود دون ما فى أوله وآخره أخرجه الدارمى والبيهقى أيضا باسناد صحيح وأخرج البيهقى عن زيد بن ثابت انه قال ذلك لمسلمة بن مخلد لما سأله عن القضاء واسناده حسن (وله) أى الجبائى (أيضا دليل اعتبار القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفته) أى القياس (العموم) للخلاف بين العلماء فى وجوب العمل به فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل (والجواب اذا ثبتت حجيته) أى القياس (به) أى الاجماع (ثبت حكمها) أى مخالفة هذا القياس له فى هذه الصورة لانه جزئى من جزئيات القياس الكلى الثابت اعتباره بالاجماع (ومنه) أى حكمها (الجمع) بين مقتضى القياس وبين العام المعارض له (ما أمكن) وقد أمكن كما ذكرنا (وللفصل الثانى) أى ابن الحاجب جواب غير هذا وهو العلة (المؤثرة) أى ما ثبت تأثيرها بنص أو اجماع (والمخصص) أى العام الذى هو محل التخصيص (ترجعان الى النص) وهو ما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (حكمى على الواحد) حكمى على الجماعة وتقدم انه لم يحفظ هذا اللفظ وانه ورد معناه مع أنه مجمع عليه فاذا ثبتت العلية أو الحكم فى حق واحد ثبت فى حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس (واذا ترجح ظن التخصيص) أى تخصيص القياس للعام فيما سواهما (فبالاجماع على اتباع الراجح) يجب تخصيص العام به (وهذا) الجواب بناء (على اعتبار رجحان ظن القياس) على العام (فى تخصيصه) أى القياس العام (وعلمت انتفاءه) أى انتفاء اعتباره حيث قلنا التفاوت فى الظنية غير مانع (أو لزومه) أى التخصيص بالقياس (بلا تلك القيود) من كون العلة ثابتة بنص أو اجماع أو مرجح خاص بالقياس لانه دليل ويجب إعمال كل دليل ما أمكن (الواقف فى كل منهما) أى العام والقياس (جهة قطع) ففى العام باعتبار الثبوت وفى القياس باعتبار الحجية (وظن) ففى العام باعتبار الدلالة وفى القياس باعتبار الحكم فى الفرع (فيتوقف قلنا لو لم يكن مرجح وهو إعمالهما وأما تخصيص القرآن بخبر الواحد وتقييده) أى القرآن (به) أى بخبر الواحد (و) تخصيص (الكتاب بالكتاب والاجماع ففى مواضعها) تأتى مفصلة من هذا الكتاب ونذكر فيها ان شاء الله تعالى ما ييسره الكريم الوهاب (وأما) تخصيص العام (بالتقرير) أى تقرير النبى صلى الله

وحاصله ان النكرة فى سياق النفى تعم سواء باشرها النفى نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان النافى ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشئ أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهى لا التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم أيضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا أبو حيان فى حروف الجر ونقله من الاصوليين امام الحرمين فى البرهان فى الكلام على معانى الحروف لكنها ظاهرة فى العموم لا نص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فى نحو جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجانى فى أول شرح الايضاح والزمخشرى عند قوله تعالى ما لكم من إله غيره وعند قوله تعالى ما يأتيهم من آية نعم يستثنى من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال ان كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردى صاحب التلقيحات فاستدركه واذا وقعت النكرة فى سياق الشرط كانت للعموم أيضا صرح به فى البرهان هنا وارتضاه (١) الابيارى فى شرحه له واقتضاه كلام الآمدى وابن الحاجب فى مسئلة لا آكلت (قوله أو عرفا) هذا هو القسم الثانى من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم إما أن يكون لغة أو عرفا كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لانه المقصود من النسوة دون

---

(١) الابيارى هكذا فى النسخ وسبق ويأتى مثله وتقدم لنا فى شرح التحرير ابن الانبارى وحرر كتبه مصححه

عليه وسلم لما هو مخالف للعموم (كعلمه) صلى الله عليه وسلم (بفعل مخالف العام ولم ينكره يكون الفاعل مخصصا) من ذلك العام (فواجب عند الشافعية) ومن لم يشرط مقارنة المخصص من الحنفية (مطلقا) أى سواء كان فعل الفاعل عقب ذكر العام فى مجلس ذكره أولا (لانه) أى التخصيص (أسهل من النسخ وأكثر و بشرط كون العلم) بفعل الفاعل المخالف للعموم (عقيب ذكر العام فى مجلسه والا) فان كان بعده فى غير مجلسه (فنسخ) لذلك العموم (عند شارطى المقارنة من الحنفية) للتخصيص لتراخيه ثم على كونه مخصصا (فان علل ذلك) أى تخصيص الفاعل من العام بمعنى (تعدى) ذلك التخصيص (الى غير الفاعل) أيضا إما بالقياس عليه وامابعموم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لكن بشرط أن لا يستوعب ذلك المعنى جميع افراد العام والا يكون نسخا وان لم يعلل فالمختار أن لا يتعدى حكمه الى غيره لتعذر دليل التعدية أما بالقياس فظاهر وأما بحكمى على الواحد فلانه مخصوص بما علم فيه عدم الفارق وهنا لم يعلم لاختلاف الناس فى الاحكام بواسطة عروض الاوصاف والاعذار قال السبكى ولقائل أن يقول اذا ثبت حكمى على الواحد لم يحتج الى العلم بالجامع بل يكفى عدم العلم بالفارق والاصل بعد ثبوت هذا الحديث أن الخلق فى الشرع شرع فالمختار عندنا التعميم وان لم يظهر المعنى مالم يظهر مايقتضى التخصيص ثم ان استوعب الافراد كلها فهو نسخ والا فتخصيص انتهى (ويأتى تمامه) فى مسئلة قبل فصل التعارض بثلاث مسائل (ويتصور كون فعل الصحابى) المخالف للعموم (عند الحنفية مخصصا اذا عرف علمه) أى الصحابى (بالعام اذ قالوا) أى الحنفية ووافقهم الحنابلة (بحجيته) أى فعل الصحابى (حملا على علمه) أى الصحابى (بالمقارن) أى بالمخصص المقارن للعام (وهو) أى حمل فعله فى هذه الصورة على العلم بالمخصص (أسهل من حملهم) أى الحنفية (مرويه) أى الصحابى اذا فعل بخلافه (على علمه بالناسخ) لان التخصيص أخف من النسخ فيتعين حيث أمكن والله سبحانه أعلم ﴿مسئلة الاكثر أن منتهى التخصيص) جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما غير أنه اختلف فى تفسيره فقال البيضاوى هو غير المحصور وفيه نظر ظاهر وخصوصا اذا كان القائل بهذا يرى الاستثناء تخصيصا و يجيز استثناء الاكثر كالبيضاوى وقال ابن الحاجب مايقرب من مدلول العام وقال التفتازانى قد فسروه بما فوق النصف ولا خفاء فى امتناع الاطلاق عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام وهذا ما مشى عليه المصنف فقال (جمع يزيد على نصفه ولا يستقيم الا فى نحو علماء البلد مما ينحصر) لكن قال الابهرى ان أراد انه يمتنع الاطلاق على النصف فيما لم يعلم عدد افراد العام فمسلم لكن لا جدوى له فى هذا المقام وان أراد انه يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف فيه فظاهر البطلان لانه إذا كان أهل بلد غير محصور وقيل كل من فى البلد مؤمن واستثنى واحد من أهله الى مائة مثلا علم قطعا أن مابقى بعد التخصيص أكثر من النصف (وقيل) منتهى التخصيص (ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد) ونقله ابن السمعانى عن سائر الشافعية (وهو مختار الحنفية وما قيل) أى وأما قول كثير منهم كصاحب المنار وصدر الشريعة (الواحد فيما هو جنس والثلاثة فيما هو جمع فرادهم) أى الحنفية بالجمع الجمع (المنكر صرح به) حيث قالوا كعبيد ونساء (وبارادة نحو الرجل والعبد والنساء والطائفة بالجنس) وكان

الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل العرف وفيه قول مذكور فى باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل (قوله أو عقلا) هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت فانه ينتفى وأما فى اللغة فانها لم تدل على هذا العموم أما فى المفهوم فواضح وأما فى المنطوق فلما مر أن تعليق الشئ بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة فى الاشخاص فهى مطلقة فى الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت العموم فيها الا جل ثبوته فى الاشخاص بل لابد من دليل عليه مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين يقتضى قتل كل مشرك لكن لا فى كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضى ذلك فى حال ما وما من مشرك الا و يقتل فى حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القرافى والاصفهانى فى شرحى المحصول وقرراها بهذا التقرير فى الكلام على التخصيص وهى صحيحة نافعة ونازع الشيخ تقى الدين فى شرح العمدة فى صحتها وكذلك الامام فى المحصول فانه قال فى كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمر الجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات و إلا قدح ذلك فى كونه متناولا لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به فى شخص ما فى حال ما فى زمان ما فلا يعمل به فى ذلك الشخص مرة أخرى أما فى اشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الاشخاص أن لا يبقى شخص الا ويدخل والتوفية بالاطلاق أن لا يتكرر الحكم فى الشخص الواحد ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار الثانى دلالة العموم قطعية عند الشافعى رحمه الله والمعتزلة أيضا وظنية عند أكثر الفقهاء هكذا نقله الابيارى شارح البرهان وهى فائدة حسنة وممن نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول وذكر الماوردى نحوه أيضا فقال واختلف المعممون فى أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر فى

البرهان فى أول العموم عن الشافعى نحوه أيضا (قوله ومعيار العموم الخ) اعلم ان الشافعى رضى الله عنه وكثيرا من العلماء ذهبوا الى أن ماسبق ذكره من الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشئ واختاره الآمدى وقيل بالوقف فى الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهى واختار المصنف مذهب الشافعى واستدل عليه بوجهين أحدهما جواز الاستثناء وذلك لان هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه

فى الاصل وان هذه مفرد دلالة فنسخها يعنى وصرحوا أيضا بأن كلا من الرجل وما بعده مفرد دلالة وان كان بعضها جماصيغة كالعبيد (وهو) أى الجنس (معظم الاستغراقى وفيه) أى العام الاستغراقى (الكلام) أى أن منتهى تخصيصه كذا فلزم ان منتهى تخصيص صيغ العموم الاستغراقى الى واحد ليس غير (وأما) الجمع (المنكر فن الخاص خصوص جنس على ما أسلفناه) فى أول التقسيم الثانى من التقسيم الثالث من هذا الفصل فهو (حقيقة فى كل مرتبة ثلاثة أو أكثر لانها) أى كل مرتبة من مراتبه (ماصدقاته كرجل فى كل فرد زيدا أو غيره ولو سلم) كونه عاما كما هو قول من لم يشرط الاستغراق فى العموم (فعمومه لا يقبل حكم المسئلة اذ لا يقبل التخصيص كعموم المعنى والمفهوم على ما قيل وكونه) أى الشأن (قد يدخل عليهم) أى الحنفية (أن الاستغراق) فى الجمع المحلى (ليس مساويا لمعنى الجمعية) الى الجنسية (باللام بل المعهود الذهنى) هو الذى يسلب معنى الجمعية اذا كان جمعا الى الجنسية باللام (شئ آخر) غاية ما يلزمه انه لا يصلح علة له فى الجمع الاستغراقى ولا بأس ثم هو غير قادح فى أن منتهى التخصيص فى العام الاستغراقى مطلقا الى الواحد لثبوته فى الجمع الاستغراقى بغيره كما يظهر بالتأمل الصادق (واختار بعض من جوز التخصيص بالمتصل) وهو ابن الحاجب (انه) أى منتهى التخصيص (بالاستثناء والبدل واحد وبالصفة والشرط اثنان وبالمنفصل فى المحصور القليل الى اثنين كقتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة) وقد قتل اثنين وعلم ذلك بكلام أو حس (وفى غير المحصور والعدد الكثير الاول) أى جمع يقرب من مدلوله (وعلمت أن لا ضابط له) وعلمت أيضا ما قيل عليه ولا بأس بقوله (الا أن يراد كثرة كثيرة عرفا) وحينئذ لا حاجة اليه أو الى العدد الكثير (قالوا) أى الاكثر (لو قال قتلت كل من فى المدينة وقد قتل ثلاثة عد لاغيا فبطل) مذهب الثلاثة ثم (مذهب الاثنين والواحد) بطريق أولى (والجواب انه) أى عده لاغيا (اذا لم يذكر دليل التخصيص معه فان ذكره) أى دليل التخصيص مع العام (منعناه) أى عده لاغيا (الا ان أراد انحطاط رتبة الكلام) عن درجة البلاغة على ما فيه (وليس فيه الكلام وتعين الاثنين فى القليل كقتلت كل زنديق لاثنين وهم أربعة حتى امتنع) كون منتهى التخصيص (ما دونهما) أى الاثنين فيه (وفى الصفة والشرط) قول (بلا دليل) وكيف لا (ومن البين صحة أكرم الناس العلماء أو ان كانوا علماء وليس فى الوجود الاعالم) واحد (لزم اكرامه وهو معنى التخصيص ومعين الجمع) أى الثلاثة (والاثنين ما قيل فى الجمع) من أن أقله ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرع كون الجمع حقيقة فى الثلاثة أو الاثنين (وليس بشئ) مثبت لمطلوبه لان الكلام فى أقل مرتبة يخصص اليها العام لا فى أقل مرتبة يطلق عليه الجمع المنكر لانه الذى فيه الاختلاف كما تقدم وقد عرفت انه ليس بعام استغراقى والكلام فى تخصيص العام الاستغراقى وان عموم الجمع المنكر عند من لم يشرط الاستغراق لا يقبل التخصيص (ولا تلازم) أيضا بين هذين الاقلين فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر (ولنا) على ما هو مختار الحنفية (الذين قال لهم الناس والمراد نعيم) بن مسعود كما يفيده كلام ابن سعد فى الطبقات وجزم به السهيلى فى المبهمات وذكره ابن عبد البر عن طائفة من المفسرين والثعلبى عن مجاهد وعكرمة ومقاتل والماوردى عن الواقدى لا باتفاق

من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه فى المستثنى منه فلزم من ذلك أن تكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه نعم قالوا ان كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا فى دارك الا زيدا منهم أو الا رجلا منهم والتعليل الذى ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولم يصرح الامام ولا أتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه فى غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن فى هذا الدليل كلام تقدم فى أدلة من قال ان الامر للتكرار وللقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للاول وأجاب المصنف بأن ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل فى المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره قال الا أن يكون العدد مما يستعمل فى المبالغة كالالف والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدع

وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاء عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وأيضا فان المستثنى داخل فى المستثنى منه لغة
لا منه فلا تناقض لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى (قوله وأيضا) أى الدليل الثانى استدلال الصحابة
بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير نكير فكان اجماعا وبيانه انهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى الزانية
والزانى وبعموم الجمع المضاف فان (٢٩٢) فاطمة احتجت على أبى بكر رضى الله عنهما فى توريثهما من النبى صلى الله عليه وسلم

الارض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى الترمذى فى غير جامعه والثابت فى الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لابى بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال الا بحقها وتمسك أيضا أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائى قال (الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد قال الجبائى حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه

المفسرين كما ذكره القاضى عضد الدين (فان أجيب بأن الناس للمعهود فلا عموم) لان المعهود ليس
بعام كما تقدم (فمدفوع بأن كون الناس المعهود لواحد مثله) أى مثل الناس العام فاذا جاز أن يراد
بالناس المعهود واحد من معناه الكثير جاز فى الناس الكثير غير المعهود أن يراد به ذلك قاله المصنف
(وأيضا لا مانع لغوى من الارادة) أى ارادة واحد بالعام (بالقرينة وانما يعد لاغيا) بارادة واحد به
(اذا لم ينصب بها ونحن اشترطنا المقارنة فى التخصيص) فلم يرد به الا مقرونا بالقرينة الدالة على ارادته فلا
محذور هذا كله فى العام (وأما الخاص فعلمت) فى أوائل هذا التقسيم (انه ينتظم المطلق وما بعده)
من العدد والامر والنهى وحيث كان البحث عن كل من المطلق والامر والنهى من مهمات علم الاصول
دون العدد فلا بأس بتعريف كل وذكر أحواله التى يبحث عنها فى هذا العلم فنقول (أما المطلق فدال
على بعض افراد) وهذا شامل للمطلق والمقيد وما عسى أن يكون ليس بأحدهما مما هو كذلك وانما قال
بعض ولم يقل فرد ليشمل الواحد والاكثر فيدخل فى المطلق الجمع المنكر فانه حيث خرج من العام
الاستغراقى ليس له موضع الا المطلق اذ لا فرق بين رجل ورجال الا بأن رجلا مطلق فى الآحاد ورجالا فى
الجموع وقوله (شائع) صفة بعض مخرج للعام وللمعارف كلها الا المعهود الذهنى وزاد (لا قيد معه) أى مع
البعض لاخراج نحو رقبة مؤمنة فانه مقيد ويصدق عليه انه دال على بعض شائع وقوله (مستقلا لفظا)
لئلا يخرج المعهود الذهنى فانه من المطلق واللام فيه قيد لكنه غير مستقل اذ المراد بالاستقلال اللفظى
له الاستقلال اللفظى له من حيث الدلالة على المعنى الموضوع له لا التمام فى المعنى الذى يحسن السكوت
عليه ثم انما قال (فوضعه) أى المطلق (له) أى اللفظ الدال على بعض افراد شائع الى آخره تمهيدا لدفع
قول من قال انه موضوع للحقيقة من حيث هو وأثبته بقوله (لان الدلالة) أى تبادر البعض الشائع من
اللفظ (عند الاطلاق دليله) أى الوضع للتبادر لان التبادر أمارة الحقيقة (ولان الاحكام) المتعلقة بمطلق
انما هى (على الافراد والوضع للاستعمال) أى ومعلوم أن المقصود من وضع اللفظ لمعنى استعماله فيه
والفرض هنا ان استعمال المطلق يفيد كونه للافراد (فكانت) الاحكام على الافراد (دليله) أى وضع
المطلق للبعض الشائع لا للماهية من حيث هى فان قيل قد يستعمل لفظ المطلق ويراد به الطبيعة أيضا
قلنا نعم فى القضايا الطبيعية (والقضايا الطبيعية) غير مستعملة فى العلوم باتفاق أهل الفنون وانما قد
يعرض ارادتها به قليلا قلة (لا نسبة لها بمقابلها) أى لا ينسب فى القلة الى استعمالها للافراد بنسبة
(فاعتبارها) أى الطبيعة من حيث ان اللفظ قد يستعمل مرادا به اياها (دليل الوضع) للماهية حينئذ
(عكس المعقول والاصول) لان الدلالة انما تنسب الى الاكثر لا الى ما لا وجود له بالاضافة اليه (فالماهية
فيها) أى فى القضايا الطبيعية (ارادة لا دلالة قرينتها) أى ارادتها (خصوص المسند ونحوه) مما لا يصح
أن يسند الا اليها مثل الرجل نوع أو صنف ونحوه بخلاف تبادر الفرد فانه قبل الاسناد وغيره (فلا دليل
على وضع اللفظ للماهية من حيث هى الا علم الجنس ان قلنا بالفرق بينه وبين اسم الجنس النكرة وهو)
أى الفرق بينهما (الاوجه اذ اختلاف أحكام اللفظين يؤذن بفرق فى المعنى) بينهما وقد وجدت فان
علم الجنس كأسامة يمتنع من أل والاضافة والصرف ويوصف بالمعرفة ويجىء الحال عنه متأخرة واسم

قلنا لا بل فى القدر المشترك) أقول الجمع المنكر أى اذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا لابى على الجبائى لنا أن الجنس
رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة
ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل
عليه وقوله فى كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعدا أو الاقيد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند أهل الحساب بل العدد

ينشأ عنه واحتج الجبائى بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه فى باب الاشتراك وقد تقدم هنالك من كلام المصنف ان أبا على الجبائى ممن جوز استعمال المشترك فى معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضا والجواب أنا لا نسلم أنه حقيقة فى كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله فى المحصول لانا بينا أنه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها وأيضا فللفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالا أقله ثلاثة وليس كذلك لانه جمع كثرة والاصل فى مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها انما هو أحد عشر باتفاق النحاة قال *(الرابعة قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة يحتمل نفى الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا ينفى الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا آكل عام فى كل مأكول فيحمل على التخصيص كما لو قيل لا آكل أكلا وفرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع) أقول نفى المساواة بين الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هو عام فى الامور التى يمكن نفيها أم لا وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها فى الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس بعام بل نفى للبعض لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوى عام لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة ان هذه أيضا للعموم وممن صححه الآمدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لان القصاص مبنى على المساواة وخالف الامام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم

الجنس كاسد ليس كذلك فلا جرم ان كان علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة فى الذهن واسم الجنس موضوعا للفرد الشائع (والا) أى وان لم يكن بينهما فرق فى المعنى كما ذهب اليه ابن مالك وهو غير الاوجه (فلا) وضع للحقيقة أصلا (فقد ساوى) المطلق (النكرة ما لم يدخلها عموم والمعرف لفظا فقط) أيضا نحو (اشترى اللحم) لان كلا من هذه دال على شائع فى جنسه لا قيد معه مستقلا لفظا ولكون المعرف لفظا لا معنى باقيا على عدم التعين ساغ وصفه بالنكرة اعتبارا بمعناه كما ساغ وصفه بالمعرفة اعتبارا بلفظه وجاز فى الجملة الخبرية الواقعة بعده أن تكون حالا منه ملاحظة لجانب اللفظ وصفة له ملاحظة لجانب المعنى كما فى قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا ورجح الوصف فى بعض المواضع كما فى قول القائل *ولقد أمر على اللئيم يسبنى* فتأمل (فبين المطلق والنكرة عموم من وجه) لصدقهما فى نحو فتحرير رقبة وانفراد النكرة عن المطلق فى نكرة عامة كالنكرة فى النفى وانفراد المطلق عنها فى نحو اشترى اللحم فانه معرفة فى الاصطلاح ذكره المصنف فانتفى قول صاحب التحقيق الاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق فى اصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة فى كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما وقول الآمدى المطلق هو النكرة فى الاثبات (ودخل الجمع المنكر) فى المطلق لصدق تعريفه عليه كما بيناه (ومن خالف الدليل) الدال على أن أسماء الاجناس النكرات ليست الا للافراد الشائعة لا للماهيات المذكور بقوله لان الدلالة عند الاطلاق بدليله الخ وهو الامام الرازى ثم البيضاوى ثم السبكى (بجعل النكرة للماهية) احتاج الى فرق بينها وبين أعلام الاجناس لانها للماهية كما تقدم فتكلف اعتبار قيد زائد على الماهية فى موضوعها فقال معنى علم الجنس الماهية باعتبار حضورها الذهنى الذى هو نوع تشخص لها كما أشار اليه قوله (أخذ فى علم الجنس حضورها الذهنى فكان) حضورها الذهنى (جزء مسماه) أى علم الجنس قال المصنف (ومقتضاه) أى هذا الاخذ (أن الحكم على اسامة يقع على ما صدق عليه) اسامة (من أسد وحضور ذهنى أو) كان الحضور الذهنى (مقيدا به) الماهية التى وضع لها علم الجنس فيقع الحكم على اسامة على ما صدق عليه من أسد بقيد الحضور الذهنى فيه (وهو) أى وكون الحكم واقعا على ما صدق عليه من أسد وحضور ذهنى أو من أسد بقيد حضور ذهنى فيه (منتف) فان الظاهر ان الحكم على اسامة انما يكون على ما صدق عليه من أسد فقط (ولو سلم) عدم انتفاء هذا (فقد استقل ما تقدم) من تبادر البعض الشائع من الاطلاق الى آخره (بنفيه) أى وضع المطلق للماهية (فالحق الاول) أى ان لا وضع للحقيقة أصلا الا علم الجنس (وكذا) خالف الدليل (من جعلها) أى النكرة (قسيم المطلق فهى) أى النكرة (للفرد) الشائع (وهو) أى المطلق (للماهية) من حيث هى كما ذكره فى التحقيق عن بعضهم فانه (مع كونه بلا موجب ينفيه اتفاقهم على أن من مثله) أى المطلق (رقبة) فى فتحرير رقبة (ولا ريب انه) أى لفظ رقبة (نكرة و) المقيد (ما) أى لفظ دال على بعض شائع (معه) قيد ملفوظ مستقل كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة (فالمعارف بلا قيد) معها مستقل لفظا (ثالث) أى لا مطلق ولا مقيد (وقد يترك) القيد فى تعريفهما أى لا قيد معه وما معه قيد فيقال فى المطلق ما دل على بعض شائع و بالضرورة يكون المقيد ما دل لا على شائع ذكره المصنف (فتدخل) المعارف وكذا العمومات

لا يستلزم الاخص فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص فى طرف الاثبات أما فى طرف النفى فيدل لانه نفى الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا لو قال ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضا فلأن الافعال نكرات والنكرة فى سياق النفى تعم (قوله بخلاف لآ كل) اعلم انه اذا حلف على الا كل وتلفظ بشئ معين كقوله مثلا والله لآ كل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيأ معينا كقوله والله لا آكل أكلا فلا خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة انه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما اذا نوى التمر بقوله والله لا أكلت أو ان أكلت فعبدى حر ففى تخصيص الحنث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت مما ذكرناه ان صورة المسئلة المختلف فيها أن يكون فعلا متعديا لم يقيد بشئ كما صوره الغزالى فى المستصفى وان يكون واقعا بعد النفى أو الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى اذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبى حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعى أنه عام لانه نكرة فى سياق النفى أو الشرط فيعم ولان لا آكل يدل على نفى حقيقة الاكل الذى تضمنه الفعل فلو لم ينتف بالنسبة الى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك فاذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلا فان أبا حنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لان المصدر موجود فيه أيضا لكونه مشتقا منه ومال فى المحصول لمقالة أبى حنيفة فقال ان نظره فيه دقيق وفى المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى الامام بأن لا آكل يتضمن المصدر والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هى والماهية من حيث هى

كون

(فى المقيد وليس) دخولها فى المقيد (بمشهور) أى باصطلاح شائع ذكره التفتازانى ثم قال وانما الاصطلاح يعنى فى المقيد ما أخرج من الشياع بوجه من الوجوه كرقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه ثم قالوا وجميع ما ذكر فى تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار ومزيف يجرى مثله فى تقييد المطلق ويزيد هذا بهذه *(مسئلة اذا اختلف حكم مطلق ومقيده) أى وحكم مقيد من مقيداته وهو المسند كأطعم فقيرا واكس فقيرا عاريا (لم يحمل) المطلق على المقيد (الا ضرورة) أى الا اذا كان أحدهما موجبا لذلك البتة (كأعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة) فان النهى عن تملك ما عدا الرقبة المؤمنة مع الامر بعتق الرقبة يوجب تقييد المعتقة بالمؤمنة ضرورة أن العتق لا يكون الا فى الملك وقد فرض نهيه عن تملك غير المؤمنة فيكون مأمورا بعتق المؤمنة قلت ولقائل أن يقول ليس هذا مما يجب فيه حمل المطلق على المقيد أما أولا فانه انما يكون النهى عن تملك ما عدا الرقبة المؤمنة موجبا تقييد الرقبة بالمؤمنة فى الامر بعتق رقبة لما ذكرنا اذا لم يكن فى ملك المأمور رقبة كافرة أما اذا كان فى ملكه رقبة كافرة فلا لانه حينئذ لا يتوقف عتق الرقبة على تملك المؤمنة ليستلزم كون المعتقة مؤمنة البتة اذ لا خفاء فى أنه لو اعتق الكافرة ولم يتملك الا مؤمنة كان ممتثلا للامر والنهى وأما ثانيا فلا نسلم ان عتق الرقبة يتوقف على تملك المؤمنة لامكان العتق بدون تملك المؤمنة بأن يرث رقبة كافرة فيعتقها فان التملك يقتضى الاختيار ولا اختيار فى الارث فيكون ممتثلا للامر والنهى وبهذا يظهر أيضا أن تمثيل صدر الشريعة لهذا باعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة لا يتعين فيه الحمل المذكور بل المثال المطابق له أعتقت رقبة ولم أملك رقبة كافرة أو الا رقبة مؤمنة (أو اتحد) حكم المطلق وحكم مقيده حال كونهما (منفيين) كلا تعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة (فمن باب آخر) أى افراد فرد من العام بحكم العام وتقدم انه ليس بتخصيص للعام على المختار لا من باب المطلق والمقيد (أو) حال كونهما (مثبتين متحدى السبب وردا معا حمل المطلق عليه) أى المقيد (بيانا ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين فى وقت واحد كصوم) كفارة (اليمين على التقدير) أى تقدير ورود المطلق وهو قراءة الجمهور فصيام ثلاثة أيام والمقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات فيهما معا ومن ثمة قال أصحابنا بوجوب التتابع فيه (أو جهل) كونهما معا (فالاوجه عندى كذلك) أى حمل المطلق على المقيد (حملا) لهما (على المعية تقديما للبيان على النسخ عند التردد) بينهما (للاغلبية) أى أغلبية البيان على النسخ (مع ان قولهم) أى الحنفية (فى التعارض) الدليلان المتعارضان اذا لم يعلم تاريخهما يجمع بينهما (يؤنسه) أى هذا الاختيار لان فيه جمعا بينهما (والا) أى وان علم تأخر أحدهما عن الآخر فان كان المطلق فسيأتى وان كان المقيد (فالمقيد المتأخر ناسخ عند الحنفية أى أريد الاطلاق ثم رفع بالقيد فلذ) أى فلكون المقيد المتأخر عن المطلق ناسخا له عند الحنفية (لم يقيد خبر الواحد عندهم المتواتر وهو) أى تقييد خبر الواحد المتواتر هو (المسمى بالزيادة على النص) عندهم لان خبر الواحد ظنى والمتواتر قطعى ولا يجوز نسخ القطعى بالظنى (وهو) أى

كون المقيد المتأخر عن المطلق ناسخاله (الاوجه والشافعية) قالوا ورود المقيد بعد المطلق (تخصيص) للطلق (أى بين المقيد أنه) نفسه (المراد بالمطلق وهو) أى وكونه مبينا انه المراد بالمطلق (معنى حمل المطلق على المقيد وقولهم) أى الشافعية (انه) أى حمل المطلق على المقيد (جمع بين الدليلين) المطلق والمقيد (مغالطة قولهم لان العمل بالمقيد عمل به) أى المطلق من غير عكس (قلنا) لا نسلم انه عمل بالمطلق مطلقا (بل بالمطلق الكائن فى ضمن المقيد من حيث هو كذلك) أى فى ضمن المقيد (وهو) أى المطلق فى ضمن المقيد (المقيد فقط وليس العمل بالمطلق كذلك) أى العمل به فى ضمن مقيد فقط (بل العمل به (أن يجزئ كل ماصدق عليه) المطلق (من المقيدات) فيجزئ كل من المؤمنة والكافرة فى قصر يررقبة مثلا (ومنشأ المغالطه أن المطلق باصطلاح) وهو اصطلاح المنطقيين (الماهية لابشرط شئ) فظن أن المراد به هذا هنا (لكن) ليس كذلك بل المراد به الفرد الشائع (هنا بشرط الاطلاق) أو الماهية بشرط الاطلاق حتى كان متمكنا من أى فرد شاء والتقييد ينافى هذه المكنة وقول الشافعية أيضا (ولان فيه) أى حمل المطلق على المقيد (احتياطا لانه قد يكون مكلفا بالمقيد واعتبار المطلق لايتيقن معه بفعله) أى المقيد المكلف به حينئذ لتجويزه الخروج عن العهدة بفعل مقيد غيره من مقيداته (قلنا قضينا عهدته) أى المطلق (بايجاب المقيد) من حيث انه فرد من أفراده (وانما الكلام فى أنه) أى ايجاب المقيد (حمل) هو (بيان) كما هو قولهم (أونسخ) كما هو قول أصحابنا (فالمقيد للشافعية (فى محل النزاع اثبات أنه بيان ولهم) أى الشافعية (فيه) أى اثبات أنه بيان (أنه أسهل من النسخ) لانه دفع والنسخ رفع والدفع أسهل من الرفع (فوجب الحمل عليه قلنا اذلامانع) من الحمل عليه (وحيث كان الاطلاق مما يراد قطعا وثبت) الاطلاق (غير مقرون بما ينفيه وجب اعتباره كذلك على نحو ماقدمناه فى تخصيص المتأخر وما قيل) كما ذكره ابن الحاجب وغيره (لولم يكن المقيد المتأخر بيانا لكان كل تخصيص نسخا) للعام بجامع أن كلا منهما مخالف له واللازم باطل بالاتفاق (ممنوع الملازمة بل اللازم كون كل) لفظ مستقل مخرج لبعض ماتناوله العام من إرادته به (متأخر) عن العام (ناسخا) لحكمه فى ذلك البعض (لاتخصيصا وبه نقول على أن فى عبارته مناقشة بقليل تأمل) فانه لايكون تخصيصا ونسخا للتنافى بينهما (ثم أجيب) عن هذا (فى أصولهم) أى الشافعية والمجيب القاضى عضد الدين (بأن فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل) أى قبل التقييد كوجوب ايمان الرقبة مثلا (بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض حكم الاول) فقط لا لاثبات حكم آخر قال المصنف (وينبو) أى ويبعد هذا الجواب (عن الفريقين) الحنفية والشافعية (فان المطلق مراد بحكم المقيد اذا وجب الحمل) للطلق على المقيد (اتفاقا) واذا كان المطلق مرادا بحكم المقيد من حين تكلم به لم يصح قوله لم يكن ثابتا قبل (والزامهم) أى الشافعية للحنفية (كون المطلق المتأخر نسخا) للمقيد على تقدير كون المقيد المتأخر نسخا للمطلق لان التقييد اللاحق كما ينافى الاطلاق السابق ويرفعه فكذا بالعكس وانهم لايقولون به (لاأعلم فيه تصريحا من الحنفية) ومن وقف عليه فى كلامهم فليأت به والظاهر عدمه وكيف لا (وعرف) من قواعدهم (ايجابهم وصل بيان المراد بالمطلق) بالمطلق اذا لم يكن

لاتعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث بالجميع وأما أكلا فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسيرذلك الواحد بالنية فلهذا لايحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الاول والثانى ولو سلمنا أن لاآكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابى حنيفة بشئ فى غاية الفساد فانه بناه على أن أكلا ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه اذا لم يكن عاما لايقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناه أيضا على أن تخصيصه ببعض الازمنة أو الامكنة لايصح بالاتفاق وهو باطل أيضا فان المعروف عندنا أنه اذا قال والله لاأكلت ونوى فى مكان معين أو زمان معين انه يصح وقد نص الشافعى على أنه لو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا أنه يصح ﴿فروع﴾ حكاها الامام أحدها ان خطاب النبى صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى ياأيها النبى لايتناول أمته على الصحيح وظاهر كلام الشافعى فى البويطى أنه يتناولهم * الثانى أن خطاب الذكور الذى يمتاز عن خطاب الاناث بعلامة كالمسلمين وفعلوا لايدخل فيه الاناث على الصحيح ونقله القفال فى الاشارة عن الشافعى وكذلك ابن برهان فى الوجيز * الثالث لفظ كان لايقتضى التكرار وقيل يقتضيه * الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد الاستغراق الخامس خطاب المشافهة كقوله ياأيها الناس لايتناول من يحدث بعدهم الا بدليل منفصل * السادس اذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شئ وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز اضمار جميعها لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لاعموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون فى الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون فى الآخرة كرفع التأثيم

المراد به الاطلاق (كقولهم في تخصيص العام) يجب وصل المخصص به اذا لم يكن المراد عمومه (بذلك الوجه) المتقدم بيانه ثمة فليراجع (ويجيء فيه) أي في تأخير المقيد (ماقدمناه من وجوب إرادتهم مثل قول أبي الحسين من) وصل البيان (الاجمالي كهذا الاطلاق مقيد ويصير) المطلق حينئذ (مجملا أو التفصيلي ولنا أن نلتزمه) أي كون المطلق المتأخر ناسخا للمقيد (على قياس نسخ العام المتأخر الخاص المتقدم عندهم) أي الحنفية كما تقدم (ومعنى النسخ فيه) أي في نسخ المطلق المتأخر المقيد (نسخ القصر على المقيد) والا فمعلوم ان حكم المقيد لم يرفع بالمطلق هذا وفي جمع الجوامع وشرحه المطلق والمقيد المثبتان ان تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ له بالنسبة الى صدقه بغير المقيد وان تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تأخر عن وقت الخطاب به كما لو تأخر عن وقت العمل به وقيل يحمل المقيد على المطلق بأن يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر جزئي من المطلق فلا يقيده كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه وظاهر هذا السياق أن الجادة هو القول الاول المفصل فاما عنده و إما عندهم والله سبحانه أعلم ثم قال عطفا على متحدي السبب (أو مختلفي السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار) حيث قال فتحرير رقبة (وتقييدها في) كفارة (القتل) حيث قال فتحرير رقبة مؤمنة (فعن الشافعي يحمل) المطلق على المقيد فيجب كونها مؤمنة في كفارة الظهار كما في كفارة القتل (فأكثر أصحابه يعني بجامع) بين المطلق والمقيد وهو الصحيح عندهم واختاره ابن الحاجب وهو في هذا المثال حرمة سببهما أعني الظهار والقتل (والحنفية يمنعونه) أي حمل المطلق على المقيد بجامع (لانتفاء شرط القياس عدم معارضة مقتضى نص) في المقيس فان المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره فلا يجوز ان يثبت بالقياس عدم اجزاء غير المقيد لانتفاء صحته (وبعضهم) أي الشافعية نقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد (مطلقا) أي من غير اشتراط جامع بينهما (لوحدة كلام الله تعالى فلا يختلف بالاطلاق والتقييد (بل يفسر بعضه بعضا) فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم أيضا في كفارة الظهار (وهو) أي هذا القول (أضعف) من الاول (إذ نظرنا في مقتضيات العبارات) وهي تختلف بالاطلاق والتقييد قطعا الا في الصفة الازلية القائمة بالذات (ولو كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في سبب الحكم الواحد كأدوا عن كل حر وعبد) أي كما أخرج عبد الرزاق عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعا من بر او قمح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير الى غير ذلك مما لم يقع فيه التقييد بالاسلام المخرج عنه (مع رواية من المسلمين) كما في الصحيحين عن ابن عمر بلفظ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين الى غير ذلك مما وقع فيه التقييد باسلام المخرج عنه اذ السبب في وجوب صدقة الفطر رأس يمونه المخرج ويلي عليه وقد وقع تارة مطلقا عن قيد الاسلام وتارة مقيدا به (فلا حمل للمطلق على المقيد في هذا عند الحنفية (خلافا للشافعي لما تقدم) من أنه قيد ولا يقولون بالمفهوم

قال وللخصم أن يقول ليس أحدها بأولى من الآخر فيضمرها جميعا * السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية والمحكي قد يكون خاصا وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قال وأما اذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوي قضى بالشفعة لجار بجانب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال الى أنه يعم * الثامن قال الشافعي رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا فدل ذلك على أنه لا فرق على خلاف ما يقوله أبو حنيفة قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه أجاب بعد أن عرف الحال * واعلم أنه قد روي عن الشافعي أيضا أنه قال حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بأن قال لاشك أن الاجمال المرجوح لا يؤثر انما يؤثر المساوي أو الراجح وحينئذ فنقول الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني * التاسع مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول وقال الحليمي ان كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا * العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقولك من أحسن اليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر * الحادي عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه أيضا الآمدي وابن الحاجب ونقلا مقابله عن الشافعي

فلا يلزم من انتفائه انتفاء فصار كل من المسلم وغيره سببا ولا حمل نعم لو قالوا بالمفهوم حتى لزم من قوله من المسلمين أن غير المسلم لا يجب الاداء عنه لزم الحمل حينئذ ضرورة لانه حينئذ يكون الحاصل من المطلق ملك العبد سبب لوجوب الاداء عنه مسلما كان أو كافرا ومن المقيد ملك العبد المسلم سبب وملك غيره ليس سببا لدلالة المفهوم على ذلك بالفرض فاذا فرض ترجيح بمقتضى المفهوم تقييد الآخر لكنهم لا يقولون بحجية المفهوم فبقى حاصل المقيد أن العبد المسلم سبب فقط والمطلق يفيد أنه سبب وأن غيره سبب أيضا ولا معارض له فى سببية الغير اذ المفهوم ليس معارضا فوجب سببية غيره أيضا ولا حمل كذا ذكره المصنف ثم قال (والاحتياط المتقدم لهم) أى الشافعية فى العمل بالمقيد (ينقلب عليهم) فى حملهم المطلق على المقيد فى هذا (اذ هو) أى الاحتياط هنا (فى جعل كل) من المطلق والمقيد (سببا) للحكم المذكور لانه لا مدافعة فى الاسباب إذ يجوز أن يكون لشئ واحد أسباب متعددة شرعا وحسا ثم فيه الخروج عن العهدة بيقين لانه قد يكون السبب هو المطلق فاذا لم يعمل الا بمقيد مخصوص يكون تاركا للحكم مع قيام سببه وأورد حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد وأجيب بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز إبطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند إمكان الجمع فيجعل سببية مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمقيد والمطلق جميعا وليس بمستبعد فى الشرع إثبات شئ بنصين وبنصوص كالصلاة والزكاة وغيرهما ثم بقى هنا شئ للشافعية لا بأس بذكره تتميما وهو ما اذا أطلق الحكم فى موضع وقيد فى موضعين بقيدين متضادين ماذا يكون حكمه قالوا من قال بالحمل مطلقا قال ببقاء المطلق على اطلاقه اذ ليس التقييد بأحدهما بأولى من الآخر ومن قال بالحمل قياسا حمله على ما حمله عليه أولى فان لم يكن قياس رجع الى أصل الاطلاق ويشكل على الكل نص الشافعى على التخيير بين التعفير بالتراب فى الاولى والثامنة من غسلات ولوغ الكلب وانه لا يطهره غير ذلك مع وروده فى كل منهما ومطلقا وكون الاطلاق محمولا على إحداهما ليس بأولى من الاخرى ومن ثمة قال النووى فى هذه الروايات دلالة على أن التقييد بالاولى وبغيرها ليس على الاشتراط بل المراد إحداهن وأما قول السبكى وكان أبى يقول انما ينبغى حينئذ ايجاب كليهما لورود الحديث فيهما ولا تنافى فى الجمع بينهما فعجيب من مثله وكذا عدم تعقب ولده له فى ذلك فليتأمل (وأما الامر فلفظه) أى أمر (حقيقة فى القول المخصوص) أى موضوع للصيغة المعلومة (اتفاقا) ثم قيل (مجاز فى الفعل) غير القول المخصوص ومنه قوله تعالى وشاورهم فى الامر أى الفعل الذى تعزم عليه (وقيل مشترك لفظى فيهما) أى موضوع لكل من القول المخصوص والفعل (وقيل) مشترك (معنوى) بينهما (وقيل) موضوع (للفعل الأعم من اللسانى ورد بلزوم كون الخبر والنهى أمرا) حينئذ لان كلا من الخبر والنهى فعل لسانى واللازم باطل فالملزوم مثله (وقيل) موضوع (لاحدهما الدائر) بين القول الخاص والفعل (ودفع بلزوم كون اللفظ الخاص ليس أمرا لانه) أى اللفظ الخاص (ليس اياه) أى الاحد الدائر بل واحد معين (وانما يتم) هذا الدفع بناء (على أن الاعم مجاز فى فرده) وسيدفع وهذا (مالم

وكذلك ابن برهان أيضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم والذين يكنزون الذهب والفضة *(فرع)* قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعى فى الرسالة فى باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة فى جميعها الا فى بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه ورأيت فى البويطى نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك الآمدى وابن الحاجب ثم اختارا خلافه قال * (الفصل الثانى فى الخصوص وفيه مسائل * الاولى التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج وهو ارادة اللافظ ويقال للدال عليها مجازا * الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة * الاول العلة وجوز تخصيصها كما فى العرايا * الثانى مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد * الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الماء قلتين بالراكد قيل يوهم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالمخصص) أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم فى الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص والمخصص فذكر فى هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص بفتح الصاد وأخر أحكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال أبو الحسين انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أى عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هى كون اللفظ بحيث اذا أطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره

يؤول) الاحد الدائر الذى هو الاعم بالمعنى الذى فى ضمن الاخص أما اذا أول بهذا فلا يدفع بلزوم اللازم المذكور لانتفائه بل بما أشار اليه بقوله (ويدفع) كون المراد هذا (بأنه تكلف لازم للوضع للماهية) حتى يكون المراد بجاءنى انسان الماهية الكلية المقيدة بعوارض مانعة من فرض الاشتراك ومن المعلوم بعد خطور هذا للمتكلم فضلا عن إرادته (فيؤيد) لزوم هذا التكلف المنتفى (نفيه) أى الوضع للماهية (وقد نفيناه) أى الوضع لها ماعدا علم الجنس قريبا واذا كان كذلك (فمعنى) وضع لفظ الامر (لاحدهما) وضعه (لفرد منهما على البدل) وهو معنى الوضع للفرد الشائع وانما فسر الاحد الدائر بهذا لئلا يتوهم أن الاحد الدائر ماهية كلية والآحاد المستعمل فيها افراده فيجىء تحقق الوضع للماهية فيلزم فى استعمالها ما تقدم والحاصل أن الوضع للفرد معناه لما صدق عليه فرد لا لمفهوم فرد بقيد كليته (ودفع) كون الاعم مجازا فى فرده أيضا (على تقديره) أى الوضع للماهية (بأنه) أى كون الاعم مجازا فى فرده (غلط ناشئ (من ظن كون الاستعمال فيما وضع له) اللفظ فى تعريف الحقيقة استعماله (فى المسمى دون افراده ولا يخفى ندرته) أى هذا الاستعمال ويلزم منه ندرة الحقائق وكون كل الالفاظ مجازات الا النادر وليس كذلك (لنا) على المختار وهو أن لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى الفعل انه (يسبق القول المخصوص) الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر على أنه مراد دون الفعل (ولو كان كذلك) أى لفظ الامر مشتركا لفظيا أو معنويا بين القول المخصوص والفعل (لم يسبق معين) منهما الى الفهم على أنه مراد وانما بادر كل منهما على طريق الخطور (واستدل) أيضا على المختار (لو كان) لفظ الامر (حقيقة فيهما) أى القول المخصوص والفعل (لزم الاشتراك) اللفظى (فيخل بالفهم) لانتفاء القرينة المبينة للمعنى المراد منه كما هو الفرض (فعورض بأن المجاز مخل) بالفهم عند عدم القرينة (وليس) هذا (بشئ) دافع (لان الحكم به) أى المجاز (بالقرينة) الظاهرة (والا) فان لم تظهر (فبالحقيقة فلا اخلال والاوجه أنه) أى هذا الاستدلال (لا يبطل التواطؤ) لان التواطؤ غير مخل بالفهم لمساواة افراده فيه وللخروج عن العهدة بكل منها (فلا يلزم المطلوب) وهو أن لفظ الامر مجاز فى الفعل (فان نظمه) أى المستدل التواطؤ (فى الاشتراك) بأن أراد به أعم من اللفظى والمعنوى (قدم) المستدل (المجاز على التواطؤ وهو) أى تقديم المجاز عليه (منتف) لمخالفته الاصل فلا موجب بخلاف تقديم التواطؤ عليه فلا جرم أن (صرح به اللفظى يطلق) لفظ الامر (لهما) أى القول المخصوص والفعل (والاصل الحقيقة قلنا أين لزوم اللفظى) من هذا فانه يصدق بالمعنوى (المعنوى يتعلق لهما وهو) أى المعنوى (خير من اللفظى والمجاز أجيب لو صح) هذا (ارتفعا) أى الاشتراك اللفظى والمجاز (لجريان مثله) أى هذا التوجيه (فى كل متعين للفظ) واللازم باطل فالملزوم مثله (والحل أن ذلك) أى تعين المعنوى بالتوجيه المذكور (عند التردد) بينه وبينهما (لامع دليل أحدهما كما ذكرنا) من تبادر القول المخصوص بخصوصه (واستدل) على المختار أيضا (لو كان) لفظ الامر (حقيقة فى الفعل اشتق باعتباره فيقال أمر وآمر) مثلا لمن قام به الاكل فى الزمان الماضى وباعتبار قيامه به (كآكل وآكل ويجاب ان اشتق فلا اشكال والا) أى وان لم يشتق وهو الظاهر (فكالقارورة) أى لمانع

كالاستثناء من العدد فسيأتى انه من المخصصات وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريشا ولك أن تقول يدخل فى هذا اخراج بعض العام بعد العمل به وسيأتى انه نسخ لا تخصيص حيث قال خصنا فى حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وأيضا فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتى بعد هذه المسئلة ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق بينهما بأن التخصيص إخراج للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم من أن إخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص لا جرم أن فى بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا ايراد والمخصص بفتح الصاد هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم فان المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز أن يرد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح أحدهما على الآخر الا بالارادة (قوله ويقال) أى ويطلق المخصص أيضا على الدال على الارادة مجازا والدال يحتمل أن يكون صفة للشئ أى للشئ الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظيا كان أو عقليا أو حسيا تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أى الشخص الدال على الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثانى هو الذى ذكره الامام لا غير فانه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصا فى ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقا أو باطلا وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الارادة وهذا مخالف للجميع المسئلة الثانية الشئ القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد لان التخصيص اخراج البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله

تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة * الاول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزه بعضهم ومنعه الشافعى وجمهور المحققين كما قاله فى المحصول فى الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسئلة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهو المسمى هنالك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة فى العرايا

وهو بيع الرطب على رؤس النخل

من ذلك كما امتنع أن تقال القارورة للظرف غير الزجاجى مما يصلح مقرا للمائعات كما تقال للظرف الزجاجى الصالح لذلك وانما قلنا ذلك (لدليلنا) الدال على انه حقيقة فى الفعل ولقائل أن يقول قد علم أن المانع من اطلاق القارورة على الظرف غير الزجاجى انتفاء الزجاج الذى الظاهر اشتراطه فى اطلاقها على ماهو مقر المائعات من الظروف فما المانع من اطلاق أمر وآمر على ما يطلق عليه أكل وأكل غير كون الفعل المخبر به فى الاول والقائم بما اتصف به فى الثانى ليس بالقول المخصوص ثم لا دليل غير مخدوش يفيد تقدير المانع فى هذا وامثاله مما لا يطلق عليه نحو أمر وآمر ومن ادعاه فعليه البيان (و) استدل للمختار أيضا (بلزوم اتحاد الجمع) أى جمع أمر بمعنى القول المخصوص والفعل لو كان حقيقة فيهما (وهو) أى اتحاد جمعه بهما (منتف لانه) أى جمعه (فى الفعل أمور والقول أوامر ويجاب بجواز اختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنييه) الحقيقى والمجازى كاليد فانها بالمعنى الحقيقى الذى هو الجارحة تجمع على أيد وبالمعنى المجازى الذى هو النعمة تجمع على أياد هذا وقد منع فى المعتمد وغيره كون أوامر جمع أمر لان أهل اللغة مصرحون بأن فعلا لا يجمع على فواعل بل هى جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة ثم قيل وحيث كان يصدق على الصيغة انها طالبة وآمرة فأوامر جمع لها بهذا الاعتبار يعنى بأن سميت بها ثم جمعت على فواعل كما هو قياس جمعها وقيل جمع أمر مجازا بهذا التأويل وقيل جمع آمر على وزن أفعل جمع أمر على القياس كما قالب جمع أكالب جمع كلب فعلى هذا وزنه أفاعل لا فواعل ولعل هذا مراد القاآنى بقوله يجوز أن يكون جعاله مبنيا على غير واحده نحو أراهط فى رهط (و) استدل للمختار أيضا (بلزوم اتصاف من قام به فعل بكونه) أى الفعل (مطاعا أو مخالفا) لو كان حقيقة فى الفعل كما فى القول لان الامر الحقيقى يوصف بذلك واللازم منتف فكذا الملزوم (ويجاب بأنه) أى اتصاف الفعل بذلك (لو كان) ثبوت الطاعة والمخالفة (لازما عاما) للامر باعتبار كل ما صدق عليه حقيقة (لكنه) ليس كذلك بل انما هو (لازم أحد المفهومين) وهو القول المخصوص لا غير (و) استدل للمختار أيضا (بصحة نفيه) أى الامر (عن الفعل) اذ الحقيقة لا تنفى لكنه يصح نفيه عنه للقطع لغة وعرفا بصحة فلان لم يأمر بشئ اليوم اذا لم يصدر عنه الصيغة الطالبة وان صدر عنه افعال كثيرة فلم يكن حقيقة قال المصنف (وهو) أى هذا الدليل (مصادرة) على المطلوب اذ القائل بأنه حقيقة فى الفعل يمنع صحة هذا النفى مرادا به نفى وضع لفظ الامر له كما هو أول المسئلة ولكن لقائل أن يقول حيث كان صحة النفى مقطوعا بها لغة وعرفا فى مثل هذا لا يكون الاستدلال به على كون المراد به نفى وضع لفظ الامر له كما هو الظاهر من اطلاق النفى مصادرة بل منع هذا حينئذ مكابرة فليتأمل (وحد النفسى) بانه (اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء) وهذا الحد لابن الحاجب فاقتضاء فعل مصدر مضاف الى المفعول أى طلبه شامل للامر والنهى والالتماس والدعاء وغير كف مخرج للنهى وعلى جهة الاستعلاء أى طلب علو الطالب على المطلوب وعد نفسه عاليا عليه مخرج للالتماس لانه على سبيل التساوى والدعاء لانه على سبيل التسفل لكن كما قال المصنف (وسيتحقق فى الحكم أنه) أى الامر النفسى (معنى الايجاب فيفسد طرده بالندب النفسى) لصدقه عليه مع انه ليس بالايجاب لان الايجاب

بالتمر على وجه الارض مع أن الشارع قد جوزه * الثانى مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى ولا تقل لهما أف فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الاذى وخص منه الحبس فى حق دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالى وطائفة منهم المصنف فى الغاية القصوى فأما اذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف فى مثالنا فانه لا يكون تخصيصا بل نسخا للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه فى النسخ قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح كردة الاب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصا لا ناسخا للمنطوق لانه لا ينافى ما دل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وان لم يكن بل أورد ابتداء كان استحلاله لمنافاته

اياه وهذا هو المراد هنالك * الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مرجوحا كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب لان المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه جمعا بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالى

وجماعة ومنهم المصنف فى الغاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم (قوله قيل يوهم البداء) اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز لانه ان كان فى الاوامر فانه يوهم البداء وان كان فى الاخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفائها قال الجوهرى

وبداله فى هذا الامر بداء ممدود أى نشأ له فيه رأى والجواب انه يندفع بالمخصص أى بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ فى الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء أو الكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف فى الامر والخبر وليس كذلك بل فى الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبى الحسين فى المعتمد والشيخ أبى اسحق فى شرح اللمع وغيرهم قال *(الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماحة أكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز القفال الى أقل المراتب فيجوز فى الجمع ما بقى ثلاثة فانه الاقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضى والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقيل أضاف الى المعمولين وقوله فقد صغت قلوبكما فقيل المراد به الميول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل أراد جواز السفر وفى غيره الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا) أقول اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين الى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما الا أن يستعمل ذلك العام فى الواحد تعظيما له واعلاما بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون وهذا المذهب نقله الآمدى وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام وأتباعه واختلفوا فى تفسير هذا

اقتضاء فعل غير كف حتما (فيجب زيادة حتما) ليخرج الندب قلت ولا يستغنى عنه بالاقتضاء لانه الطلب كما ذكرنا وهو قدر مشترك بين الجازم وغيره ثم كون الامر النفسى هو معنى الايجاب يحقق قول الجمهور ان الامر حقيقة فى الوجوب لا غير (وأوردا كفف) وانته وذر واترك (على عكسه) فانها أوامر ولا يصدق الحد عليها الاقتضاء ثم افعلاه والكف فلا يكون منعكسا لوجود المحدود مع عدم الحد (ولا تترك) ولا تنته ولا تذر ولا تكف (على طرده) فانها نواه ويصدق حد الامر عليها الا ان معنى لا تترك افعل وهلم جرا فلا يكون مطردا لصدق الحد مع عدم المحدود (وأجيب بان المحدود النفسى فيلتزم ان معنى لا تترك منه) أى الامر النفسى (واكفف وذر والبيع نهى) فاطرد وانعكس (واذا كان معنى اطلب فعل كذا الحال دخل) فى الامر النفسى اصدق حده عليه وان كان خبرا صيغة (وانما يمتنع) دخوله (فى الصيغ فلا يحتاج) فى تقدير دخول نحو اكفف فى الامر الى ما أشار اليه العلامة وأفصح به التفتازانى من (أن المراد) بالكف فى قوله غير كف (الكف عن مأخذ الاشتقاق) ونحو اكفف وان صدق عليه انه كف لكن عن مأخذ الاشتقاق ثم كما قال (والاليق بالاصول تعريف الصيغ لان بحثه) أى علم الاصول (عن) الادلة اللفظية (السمعية) من حيث يوصل العلم بأحوالها العارضة لها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام الشرعية للمكلفين وان كان مرجع الادلة السمعية الى الكلام النفسى (وهو) أى الامر اللفظى (اصطلاحا) لاهل العربية (صيغته المعلومة) سواء كانت على سبيل الاستعلاء أو العلو أو لا كما ذكره الابهرى وغيره (ولغة هى) أى صيغته المعلومة (فى الطلب الجازم أو اسمها) كصه ونزال فيه أيضا (مع استعلاء) فما فى المفتاح ان الامر فى لغة العرب عبارة عن استعمالها أعنى استعمال لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء لعله يريد فى الطلب الجازم (بخلاف فعل الامر) فانه لا يشترط فيه الطلب الجازم ولا الاستعلاء (فيصدق) الامر بالمعنى اللغوى (مع العلو وعدمه وعليه) أى عدم اشتراط العلو وهو كون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه (الاكثر وأهدرهما) أى الاستعلاء والعلو أبو الحسن (الاشعرى) وبه قال أكثر الشافعية ذكره السبكى واختاره وقال الابهرى انه المختار عند الاشاعرة (واعتبر المعتزلة العلو) أى اشترطوه الا أبا الحسين منهم ووافقهم أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى من الشافعية ونقله القاضى عبد الوهاب فى الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره مع الاستعلاء غير أنه كما قال المصنف (ولا أمر عندهم) أى المعتزلة (الا الصيغة) لانكارهم الكلام النفسى (ورجح نفى الاشعرى العلو بذمهم) أى العقلاء (الادنى بأمر الاعلى) لانه لو كان العلو شرطا لم يتحقق الامر من الادنى فلا ذم (والاستعلاء بقوله تعالى عن فرعون ماذا تأمرون) خطابا لقومه فانه أطلق الامر على قولهم المقتضى له فعلا غير كف ولم يكن لهم استعلاء عليه وكيف وهم كانوا يعبدونه والعبادة أقصى غاية الخضوع (ومنهم من جعله) أى ماذا تأمرون (لنفى العلو) لان من المعلوم انه لم يكن لهم علو على فرعون فلا جرم ان مشى البيضاوى على أنه يفسدهما (والحق اعتبار الاستعلاء) كما صححه فى موضع من المحصول وفى المنتخب وجزم به فى المعالم والآمدى وابن الحاجب (ونفى) اشتراط (العلو

الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال مابقي غير محصور أي مابقي من المخرج عنه عدد غير محصور وماههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجنا في اللغة سمجا أي قبيحا قال الجوهري سمج الشيء بالضم سماجة أي قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة الا تسعة كما سيأتي والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضا فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لانه انما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأي القفال الشاشي أنه يجوز التخصيص الى أن ينتهي الى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلاثة لانها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتي وفي غير الجمع كمن وما والى الواحد لانه أقل مراتبه نحو من يكرمني أكرمه ويريد به شخصا واحدا وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسئلة مستقلة طويلة وهي الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا أي سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والقائل نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا قاله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت في الرسالة للشافعي ان القائل هم الاربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدي في المسئلة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس الا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد وان كان بالصفة

(العلو لذمهم الادنى بامر الاعلى) لما ذكرنا آنفا من انه لو اشترط العلو لم يكن هذا أمرا لانتفاء العلو ولولا أن فيه استعلاء لما استحق الذم. وافقة للتفتازاني في هذا التفصيل بتوجيهه ولكن لقائل أن يقول لانسلم انه لو لم يكن فيه استعلاء لما استحق الذم لم لا يجوز أن يكون استحقاقه الذم لكونه آتيا بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه نعم قول الاسنوي الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه ممنوع وكيف وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم (والآية) أي ماذا تأمرون (وقوله) أي عمرو بن العاص لمعاوية

(أمرتك أمرا جازما فعصيتني) * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

لما خرج هذا من العراق على معاوية مرة بعد مرة سابقة كان معاوية قد أمسكه فيها وأشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه أو حضين بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق الآن تمامه على هذا * فأصبحت مسلوب الامارة نادما * (مجاز عن تشيرون وأشرت) لانه كما قال التفتازاني (للقطع بأن الصيغة في التضرع والتساوي لا تسمى أمرا) ولا بأس بهذا ويكون تأمرون في الآية مجازا عن تشيرون وفي الكشاف تأمرون من المؤامرة وهي المشاورة أو من الامر الذي هو ضد النهي جعل العبيد آمرين وربهم مأمورا لما استولى عليه من فرط الدهش والحيرة انتهى ومعناه انه بسبب ما بهره المعجز بسلطانه أظهر التواضع لملئه استمالة لقلوبهم وخاطبهم بهذا الخطاب وليس ببعيد من الصواب وأما أن أمرت في البيت بمعنى أشرت ففيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما تقتضيه صناعة الاعراب اللهم الا أن يقال لا ضير فان هذا توجيه معنى لا توجيه اعراب وقال (القاضي وامام الحرمين) والغزالي (القول المقتضي) بنفسه (طاعة المأمور بفعل المأمور به) قالوا فالقول احتراز عما عدا الكلام والمقتضي احتراز عما عدا الامر من أقسام الكلام وبنفسه لقطع وهم من يحمل الامر على العبارة فانها لا تقتضي بنفسها وانما يشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها قلت ومن ثمة لما كان محذوفا في نقل ابن الحاجب وصاحب البديع كما وافقهما المصنف عليه قال التفتازاني بناء عليه هذا الحد يحتمل اللفظي والنفسي والطاعة احتراز عن الدعاء والرغبة من غير جزم في طلب الطاعة (ويستلزم) هذا الحد (الدور من ثلاثة أوجه) ذكر الطاعة والمأمور والمأمور به لان الطاعة موافقة الامر والمأمور مشتق من الامر فيتوقف معرفة كل منهما على معرفة الامر لان المضاف من حيث هو مضاف لا يعلم الا بمعرفة المضاف اليه ومعنى المشتق منه موجود في المشتق وزيادة والفرض أن الامر يتوقف معرفته على هذه الثلاثة (ودفعه) أي الدور كما قال القاضي عضد الدين (بأنا اذا علمنا الامر من حيث هو كلام علمنا المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعله) أي مضمونه (وهو الطاعة ولا يتوقف) العلم بكل من هذه الامور (على معرفة حقيقة الامر المطلوبة بالتعريف فان أراد) بقوله اذا علمنا الامر من حيث هو كلام (الحاصل من الجنس) أي القول وهو المعنى المفيد (لم يلزمه غير الاولين) أي العلم بمخاطب والعلم بمخاطب به (ثم لم يفد) هذا (حقيقة المأمور) أي بيانها (من مجرد فهم المخاطب ولا) بيان حقيقة (المامور به من حيث هو كذلك) أي مأمور به (من معرفة أن الكلام معنى تضمنه) وهو ظاهر لان المامور أخص

نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينة أو محصورا كثيرا مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفا فيجوز اذا كان الباقى قريبا من مدلول العام (قوله فانه الاقل) هذه هى المسئلة التى ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول ذهب الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما الى أن أقل الجمع ثلاثة فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازا واختاره الامام والمصنف وقال القاضى والاستاذ أقله اثنان واختار ابن الحاجب فى المختصر الكبير الاول وأما فى المختصر الصغير فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى وفى الاستدلال يقتضى الاول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضا على الواحد حقيقة وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسئلة واستدل المصنف بوجهين أحدهما ان الضمائر متفاوتة أى متخالفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحينئذ فنقول اختلاف الضمير فى التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضا فلأنه لا يجوز وضع شئ منهما مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك الثانى ان أهل اللغة فصلوا بينهما وجود فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا وبين صيغتهما أيضا فقالوا رجلان عاقلان و رجال عاقلون فدل على المغايرة

* واعلم ان القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك ان حقيقة الاعم غير حقيقة الاخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن

من المخاطب والمامور به أخص من المعنى الذى تضمنه الكلام ولا دلالة للاعم من حيث هو أعم على أخص بخصوصه من حيث هو أخص (وأما فعله) أى وأما افادته لفعل مضمونه (وكونه) أى فعله (طاعة فأبعد) وهو واضح فلا يندفع الدور بهذه الارادة (أو) أراد الحاصل من الجنس (بقيوده) المذكورة (فعين الحقيقة) أى فهذا المراد عين حقيقة الامر (ويعود الدور) لانه حيث كانت معرفة حقيقة الامر متوقفة على معرفة حقيقة هذه الاجزاء ومعرفة حقيقة بعض هذه الاجزاء متوقفة على معرفة حقيقة الامر فقد توقفت معرفة حقيقة كل من الامر وذلك الجزء على معرفة حقيقة الآخر وهو دور الا أن هذا قد يدفع بتسليم أن تصور الامر بحقيقته متوقف على تصور هذه الامور ومنع أن تصور هذه الامور متوقف على تصور حقيقة الامر بل انما يتوقف تصور هذه الامور على تميز الامر عن غيره فاذا عرفنا الامر بأنه نوع من الكلام متميز عن غيره باقتضاء موافقة المخاطب للمخاطب به كفانا ذلك فى معرفة هذه الامور (ويبطل طرده بأمرتك بفعل كذا) فانه ليس بأمر مع صدق الحد عليه ولقائل أن يقول حيث كان هذا الحد النفسى فهذا منه فلا يبطل طرده لصدقه عليه (وقيل هو الخبر عن استحقاق الثواب وفيه) أى هذا الحد (جعل المباين) للمحدود وهو الخبر (جنسا) له وهو باطل لما بينهما من التنافى (والمعتزلة) أى وقال جمهورهم كما فى المحصول وغيره (قول القائل لمن دونه افعل) أى لفظا موضوعا لطلب الفعل من الفاعل فان هذه الصيغة علم جنس لهذا المعنى كما صرح به ابن الحاجب فى شرح المفصل لا خصوصية هذا اللفظ (وابطال طرده) أى هذا التعريف (بالتهديد وغيره) أى بما لم يرد به الطلب من هذه الصيغة لقائلها لمن دونه تهديدا كان نحو اعملوا ما شئتم أو اباحة نحو فاذا حللتم فاصطادوا أو غيرهما لصدق الحد المذكور عليه مع انه ليس بأمر (مدفوع بظهور أن المراد) قول القائل (افعل) حال كونه (مرادا به ما يتبادر منه) عند الاطلاق وهو الطلب (و) ابطال طرده (بالحاكى) لامر غيره لمن دونه (والمبلغ) له من دونه لصدق الحد على المحكى والمبلغ مع أن كلا منهما ليس بأمر مدفوع أيضا (بأنه) أى كلام المحكى والمبلغ (ليس قول القائل) الذى هو الحاكى والمبلغ (عرفا يقال للمتمثل) بشعر أو غيره لغيره (ليس) ما تمثل به (قوله) وان كان حاكياله (وليس القرآن قوله) أى النبى (صلى الله عليه وسلم) وان كان مبلغه فلم يصدق على كل الحد فلم يبطل الطرد (نعم العلو غير معتبر) على الصحيح عندنا ولعل هذا اشارة الى أنه لا يورد عليهم أنه غير منعكس بأمر الادنى للاعلى كما أورده ابن الحاجب وصاحب البديع لان ايراده انما هو بناء على اعتبار العلو لكن لقائل أن يقول هذا التعريف انما هو لاكثرهم وقد تقدم انهم يشترطون العلو فلم لا يورد عليهم على سبيل الالزام بناء على زعمهم ويجاب حينئذ بمنع كونه أمرا عندهم لغة وان سمى به عرفا كما ذكره القاضى عضد الدين وحينئذ فقد كانت الاشارة الى ايراد هذا وجوابه هكذا أولى (وطائفة) منهم (الصيغة مجردة عن الصارف عن الامر وهو) أى هذا التعريف تعريف الشئ (بنفسه ولو أسقطه) أى لفظ عن الامر (صح) التعريف (لفهم الصارف عن المبادر) الذى هو الطلب من اطلاق الصارف (وطائفة) من معتزلة البصرة (الصيغة بارادة

الدليل الثانى وعن التقرير الاول من الدليل الاول وأما على التقرير الثانى فيؤخذ منه أيضا الا انا نقول لما كان مغايرا جعلوا الكل واحد منهما شيأ يميزه (قوله بدليل قوله تعالى) شرع فى أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهى ثلاثة *الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث الى قوله لحكمهم فلو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن يقال لحكمهما وجوابه أن الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف اليهما معا سمعت شيخنا أبا حيان يقول سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول فى هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيأ من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب فى المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الاجوبة فعزاها الى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته *الثانى قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع فى الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم مالى الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغو حقيقة واعلم ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا أضفت الشيئين الى ما يتضمنهما نحو قطعت رؤس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه وقد نبه عليه ابن الحاجب فى المختصر الكبير الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبى موسى الاشعرى والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب فى المحصول بأنه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه الصلاة والسلام بعث

وجود اللفظ) أى ارادة احداث الصيغة لان الآمر هو الموجد للكلام عندهم والامر من باب الكلام (ودلالته على الامر) أى وارادة كون هذه الصيغة أمرا فان المتكلم قد يريد بها التهديد أو غيره من المعانى التى ليست بأمر (والامتثال) أى وارادة وجود المأمور به (ويحترز بالاخير) أى الامتثال (عنها) أى الصيغة صادرة (من نائم ومبلغ وماسوى الوجوب) من تهديد وغيره (وماقبله) أى الاخير (تنصيص على الذاتى) كما قال التفتازانى انه الاولى (وأورد ان أريد بالامر المحدود اللفظ أفسده ارادة دلالتها على الامر) لان اللفظ غير مدلول عليه (أو) أريد بالامر المحدود (المعنى أفسده جنسه) أى صيغة لان المعنى ليس صيغة (وأجيب بأنه) أى المراد بالمحدود (اللفظ) وبما فى الحد المعنى الذى هو الطلب (واستعمل المشترك) الذى هو الامر (فى معنييه بالقرينة) العقلية (وقال قوم) آخرون من المعتزلة (ارادة الفعل وأورد غير جامع لثبوت الامر ولا ارادة فى أمر عبده بحضرة من توعده) أى السيد بالاهلاك وهو قادر عليه (على ضربه) أى بسبب ضربه (فاعتذر) عن ضربه (بمخالفته) أى العبد له فان فى هذا أمره والا لم يظهر عذره وهو مخالفة أمره ولم يرد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضى الى هلاك نفسه والا لكان مريد الهلاك نفسه وارادة العاقل ذلك محال (وألزم تعريفه) أى الامر (بالطلب النفسى له) أى هذا الايراد وهو انه قد يوجد الامر ولا طلب فان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلبه (ودفعه) أى هذا الالزام كما قال القاضى عضد الدين (بتجويز طلبه) أى العاقل الهلاك لغرض (اذا علم عدم وقوعه) أى الهلاك (انما يصح فى اللفظى أما النفسى فكالارادة لا يطلبه أى سبب هلاكه بقلبه كما لا يريده) والقول بأنه يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم أنه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلا ممنوع (وماقيل) أى وما ذكر الآمدى فى الرد عليهم وقال ابن الحاجب انه الاولى (لو كان الامر ارادة لوقعت المأمورات بمجرده) أى الامر (لانها) أى الارادة (صفة تخصص المقدور بوقت وجوده) أى المقدور (فوجودها) أى الارادة (فرع مخصص) والتالى باطل فان الكافر الذى علم الله موته على الكفر كفرعون مأمور بالايمان اتفاقا مع انه لم يؤمن (لا يلزمهم) أى المعتزلة (لانها) أى الارادة (عندهم) أى المعتزلة بالنسبة الى العباد (ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر وبالنسبة اليه سبحانه العلم بما فى الفعل من المصلحة) وهو منسوب الى محققيهم ثم كما لا يلزمهم هذا بالنسبة الى تفسيرهم الارادة بهذا لا يلزمهم بالنسبة الى باقى تفاسيرهم اياها أيضا واستيفاء الكلام فى هذا فى الكلام ﴿مسئلة صيغة الامر خاص) أى حقيقة فى الخصوص (فى الوجوب) فقط (عند الجمهور) وصححه ابن الحاجب والبيضاوى وقال الامام الرازى انه الحق وذكر امام الحرمين والآمدى أنه مذهب الشافعى وقيل وهو الذى أملاه الاشعرى على أصحاب الاسفراينى (ابو هاشم) فى جماعة من الفقهاء منهم الشافعى فى قول وعامة المعتزلة حقيقة (فى الندب) فقط وقال الابهرى من المالكية أمره تعالى وأمر رسوله الموافق له أو المبين له للوجوب والمبتدأ منه للندب (وتوقف الاشعرى والقاضى فى أنه) موضوع (لأيهما) أى الوجوب والندب (وقيل) توقفا فيه (بمعنى لا يدرى مفهومه) أصلا قال التفتازانى وهو الموافق لكلام الآمدى انتهى قلت ولا ينافى هذا نقل ابن برهان عن الاشعرى انه

لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل انه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واقتصر المصنف على الثاني وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب ان هذا استدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سيأتي عقبه

﴿فائدة﴾ محل الخلاف مشكل لانه لا جائز أن يكون في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي وابن الحاجب في المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شئ الى شئ وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما أمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجموع لانها ان اقترنت بالالف واللام أو بالاضافة كانت للعموم كما تقدم وان لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وان استعملت في الاقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشاعر

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكرا كمسلمين أو مؤنثا كمسلمات فان كانت أعني جموع القلة هي محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال .. لقوله انه من جموع الكثرة هكذا صرح به الامام في المحصول في الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدي وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما (قوله وفي غيره الى الواحد) أي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده قال * (الرابعة العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك وقال بعض الفقهاء انه حقيقة وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول غيرا قلنا المركب لم يوضع والمفرد

مشترك بين الطلب والتهديد والتكوين والتعجيز ونقل غيره كصاحب التحقيق عنه في رواية وابن سريج اشتراكه في الوجوب والندب والاباحة والتهديد نعم يخالف كليهما تقرير غير واحد توقفهما بمعنى أن الصيغة مترددة بين أن تكون حقيقة في الوجوب فقط أو الندب فقط أو فيهما بالاشتراك اللفظي لكن لا يدرى ما هو واختاره الغزالي في المستصفى قال السبكي والآمدي لكن ذكر الاسنوي أن الذي صححه في الاحكام التوقف في الوجوب والندب والارشاد والله سبحانه أعلم (وقيل مشترك) لفظي (بينهما) أي الوجوب والندب وهو منقول عن الشافعي (وقيل) مشترك لفظي بين الوجوب والندب (والاباحة وقيل) موضوع (للمشترك بين الاولين) أي الوجوب والندب وهو الطلب أي ترجيح الفعل على الترك وهو منقول عن أبي منصور الماتريدي وعزاه في الميزان الى مشايخ سمرقند (وقيل) موضوع (لما) أي للقدر المشترك (بين الثلاثة) أي الوجوب والندب والاباحة (من الاذن) وهو رفع الحرج عن الفعل وفي التحقيق وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقال (الشيعة مشترك بين الثلاثة) أي الوجوب والندب والاباحة (والتهديد) وقيل غير ذلك (لنا) على المختار وهو الاول أنه (تكرر استدلال السلف بها) أي بصيغة الامر مجردة عن القرائن (على الوجوب) استدلالا (شائعا بلا نكير فأوجب العلم العادي باتفاقهم) على أنها له (كالقول) أي كاجماعهم القولي على ذلك (واعترض بأنه) أي الوجوب في استدلال السلف بها عليه (كان بأوامر محققة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها) أي من صيغ الامر (على الندب قلنا تلك) أي صيغ الامر المنسوب اليها الندب ثبوته لها (بقرائن) مفيدة له بخلاف الصيغ المنسوب اليها الوجوب (باستقراء الواقع منهما) أي من الصيغ المنسوب اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب في الكتاب والسنة والعرف (قالوا) ما يفيده هذا الدليل (ظن في الاصول لانه) أي الاجماع المذكور (سكوتي ولما قلنا من الاحتمال) أي احتمال كونه بقرائن تفيد الوجوب والظن فيها لا يكفي لان المطلوب فيها العلم (قلنا ولو سلم) انه ظن (كفى والا تعذر العمل بأكثر الظواهر) لان المقدور فيها انما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل اليه واللازم منتف فالملزوم مثله ثم في الحصوليات المسئلة وسيلة الى العلم فيكفي الظن (لكنا نمنعه) أي الظن هنا (لذلك العلم) العادي باتفاقهم على أنها للوجوب (ولقطعنا بتبادر الوجوب من) الاوامر (المجردة عن القرائن (فأوجب) القطع بتبادر الوجوب منها (القطع به) أي الوجوب أيضا (من اللغة وأيضا) قوله تعالى لابليس ما منعك أن لا تسجد (اذ أمرتك يعني اسجدوا لآدم المجرد) عن القرائن فانه ظاهر في الوجوب أيضا والا لما لزمه اللوم ولقال أمرتني ومقتضى الامر الندب أو ما يؤدي هذا المعنى فانه قد ناظر بأشد من هذا حيث قال خلقتني من نار وخلقته من طين والقول بأن الوجوب لعله فهم من قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن أو من خصوصية تلك اللغة التي وقع الامر بها اذ القرينة لم تكن حينئذ وانما حكى القرآن ما وقع بغيرها احتمال مرجوح غير قادح في الظهور وقوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة اركعوا) بقوله لا يركعون حيث رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق بالركوع (وأما) الاستدلال للوجوب كما ذكره غير واحد منهم ابن الحاجب بقولنا (تارك الامر عاص)

متناول) أقول اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاها الآمدي وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقا لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض أيضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقا ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله الباقي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب انه انما كان حقيقة لدلالته

عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعا لابي الحسين البصري ان خص بمتصل أي بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطا أو استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الا زيدا أو أكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل أي بما يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففي الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان (قوله لان المقيد بالصفة) هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام

المصنف والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد التقرير الثاني وهو ماذكره في المحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لان الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيأ واذا لم يكن مفيدا لذلك البعض استحال أن يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وافادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيده وكلام

لقوله تعالى حكاية عن خطاب موسى لهرون عليهما السلام أفعصيت أمري أي تركت مقتضاه (وهو) والوجه وكل عاص (متوعد) لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك الامر متوعد وهو دليل الوجوب فأشار المصنف الى منع صغراه بقوله (فنمنع كونه) أي العاصي (تارك) الامر (المجرد) عن القرائن المفيدة للوجوب لصدقه على ماهو للندب وليس تاركه بعاص اتفاقا (بل) العاصي (تارك ما) هو مختف من الاوامر (بقرينة الوجوب فاذا استدل) لكون تارك الامر المجرد عن القرائن المفيدة للوجوب عاصيا (بأفعصيت أمري أي اخلفني منعنا تجرده) أي هذا الامر عن القرائن المفيدة لوجوب مقتضاه وكيف لا وقد قرنه بقوله وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين (فأما) الاستدلال للوجوب على ماذكره كثير بقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أي يخالفون أمره أو يعرضون عن أمره بترك مقتضاه أن تصيبهم فتنة أي محنة في الدنيا أو يصيبهم عذاب أليم في الآخرة لانه رتب على ترك مقتضى أمره أحد العذابين (فصحيح لان عمومه) أي أمره (باضافة الجنس المقتضى كون لفظ أمر لما يفيد الوجوب خاصة يوجبه) أي الوجوب (المجردة) أي لصيغة الامر المجردة من قرائن الوجوب لانها من افراده ثم تلخيص الاستدلال به أن مخالفة أمره متوعد عليها وكل متوعد عليه حرام فمخالفة أمره حرام وامتثاله واجب (والاستدلال) للوجوب أيضا (بأن الاشتراك خلاف الاصل) لاخلاله بالفهم (فيكون) الامر دفعا للاشتراك (لأحد الاربعة) من الوجوب والندب والاباحة والتهديد حقيقة وفي الباقي مجازا قالوا وانما خصت هذه الاربعة للاتفاق على انه مجاز فيما سواها من المعاني التي تستعمل فيه قلت وهو مشكل بما في الميزان وقال أكثر الواقفية بأنه لا صيغة للامر بطريق التعين بل هي صيغة مشتركة بين معنى الامر وبين المعاني التي تستعمل فيها فهي موضوعة للكل حقيقة بطريق الاشتراك وانما يتعين البعض بالقرينة وهم بعض الفقهاء وأكثر المتكلمين (والاباحة والتهديد بعيد للقطع بفهم ترجح الوجود) وهو منتف فيهما (وانتفاء الندب) أيضا ثابت (للفرق بين اسقني وندبتك) الى أن تسقيني ولا فرق الا الذم على تقدير الترك في اسقني وعدمه على تقدير الترك في ندبتك الى أن تسقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فتعين كونه للوجوب استدلال (ضعيف لمنعهم) أي النادبين (الفرق) بينهما (ولو سلم) أن بينهما فرقا (فيكون ندبتك نصا) في الندب (واسقني) ليس بنص فيه بل (يحتمل الوجوب) والندب لكن قيل على هذا لا يلزم من الفرق بالنصوصية والظهور عدم الفرق من جهة أخرى (وأيضا لا ينتهض) هذا (على المعنوي اذ نفي اللفظي لا يوجب تخصيص الحقيقة بأحدها) أي الاربعة الذي هو الوجوب (ولو أراد) المستدل بالاشتراك خلاف الاصل (مطلق الاشتراك) ليشمل اللفظي والمعنوي (منعنا كون المعنوي خلاف الاصل ولو قال) المستدل (المعنوي بالنسبة الى معنوي أخص منه خلاف الاصل اذ الافهام باللفظ) والاصل فيه الخصوص لافادته المقصود من غير مزاحم له فيه وحينئذ كلما كان أخص كان في افهامه المراد أسرع ولتوهم مزاحمة غيره أدفع (اتجه) قوله هذا (كالمعنوي الذي هو المشترك بين الوجوب والندب) وهو الطلب (بالنسبة الى المعنوي الذي هو وجوب فانه) أي المشترك بين الوجوب والندب (جنس بالنسبة الى

الامام محتمل للامرين أما الاول فواضح وأما الثانى فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو ان المجموع من العام والصفة تناول
الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلا غير موضوع للباقى لان المركبات ليست بموضوعة
على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولاشك ان المفرد الذى هو
العام متناول فى اللغة لكل فرد وقد استعمل فى البعض فيكون مجازا وقد تقدم ان هذا الجواب يعكر على

الوجوب اذهو) أى الوجوب (نوع) بالنسبة الى الطلب (فدار) معنى الامر (بين خصوص الجنس وخصوص النوع) وخصوص النوع أولى لما فيه من تقليل الاشتراك هذا ما ظهر لى فى توجيه اتجاهه وأقول ولقائل أن يقول أولا إن هذا انما يتجه على منوال القول بتقديم الخاص على العام والخاص من وجه على العام مطلقا كما ذهب اليه الشافعية لا على قول من لا يرى ذلك الا بمرجح من خارج كما ذهب اليه الحنفية وثانيا ان هذا اثبات اللغة بلازم الماهية لانكم جعلتم الاخصية لازما للوجوب وجعلتم صيغة الامر باعتبارها للوجوب وهو باطل وثالثا انه اذا كان خصوص النوع أولى من خصوص الجنس ومعلوم أن الوجوب كما هو خصوص النوع كذلك الندب فلا تتم الاخصية من حيث هى مرجحة للوجوب على الندب لتساويهما فيها فليتأمل واستدل (النادب) بما فى الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال و (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) لان النبى صلى الله عليه وسلم رد الامر الى مشيئتنا وهو معنى الندب (قلنا) ممنوع بل رده الى استطاعتنا وحينئذ (هو دليل الوجوب) لان الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه على أن تقريرهم لا يدل على مدعاهم أيضا لان المباح أيضا بمشيئتهم ثم لا خفاء فى أن قولهم رده الى مشيئتنا مع روايتهم الحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم واستدل (القائل بالطلب) بأنه (ثبت رجحان الوجود) الذى هو المعنى المشترك بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة (ولا مخصص) له بأحدهما (فوجب كونه) أى رجحان الوجود (المطلوب مطلقا دفعا للاشتراك) على تقدير انه موضوع لكل منهما (والمجاز) على تقدير انه موضوع لاحدهما لا غير فان التواطؤ خير منهما (قلنا) بل هو لاحدهما وهو الوجوب (بمخصص وهو) أى المخصص وأنثه باعتبار الخبر وهو (أدلتنا على الوجوب مع انه) أى جعله للطلب (اثبات اللغة بلازم الماهية) وهو الرجحان بجعل الرجحان لازما للوجوب والندب وجعل صيغة الامر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما أو للمشترك بينهما وذلك باطل (الاشتراك بين الاربعة والاثنين) والثلاثة أيضا (ثبت الاطلاق) على الاربعة وعلى الاثنين وعلى الثلاثة (والاصل الحقيقة قلنا المجاز خير) من الاشتراك (وتعين الحقيقى) الذى هو الوجوب (بما تقدم) من أدلته (الواقف كونها) أى الصيغة (للوجوب أو غيره بالدليل) لاستعمالها فى كل منه ومن غيره (وهو) أى الدليل على انها حقيقة فى أحدها دون الباقى (منتف اذ الآحاد لا تفيد العلم) وهو المطلوب فى هذه المسئلة (ولو تواتر لم يختلف) فيه لايجابه استواء طبقات الباحثين فيه لانه لا بد للكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم فى طلبه لكن الاختلاف فيه ثابت فلم يتواتر والعقل الصرف بمعزل عن ذلك (قلنا) لا نسلم انه يتواتر اذ (تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء وأهل اللسان تواتر أنها) أى الصيغة (له) أى للوجوب وعلى هذا فأما الملازمة ممنوعة الاطلاق لجواز أن لا يفرغ بعض الباحثين جهده فى ذلك لعارض وإما أن يكون التواتر فيه بالنسبة الى قوم دون آخرين وكلاهما محل تأمل (ولو سلم) انه لم يتواتر (كفى الظن) المستفاد من تتبع موارد استعمال هذه الصيغة فانه دال على أن المقصود بها عند الاطلاق هو الواجب وتقدم ما فى المحصوليات (القائل بالاذن كالقائل بالطلب) وهو انه ثبت الاذن بالضرورة اللغوية ولم يوجد مخصص له بأحد

ماذكره فى مجاز التركيب فالاولى فى الجواب أن يقال كلامنا فى العام المخصص وهو الموصوف وحده لا فى المجموع من المخصص والمخصص وأيضا لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولاشك أن هذه الاشياء من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة فى اخراج البعض فيكون مجازا كما قاله المصنف قال * (الخامسة المخصص بمعين حجة ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور وفصل الكرخى لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها) أقول العام ان خص بمبهم فلا يحتج به على شئ من الافراد بلا خلاف كما قاله الآمدى وغيره لانه ما من فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى وأحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين الا أهل الذمة فالصحيح عند الآمدى والامام وابن الحاجب الثلاثة
والمصنف انه حجة فى الباقى مطلقا وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيته وفصل الكرخى
أى فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة فلذلك أهمله المصنف والجمهور على ان
أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفا لانقلابها فى الماضى المجرد وهو بان ومن قال انه منصرف

قال وزنه فعال حكاه ابن يونس فى شرح المفصل وغيره (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الافراد لا تتوقف على دلالته على الفرد الآخر لان دلالته على الباقى مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقى كان تحكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أن الشيئين اذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى بالدور السبقى فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلى عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعى اذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر ان أراد به التوقف السبقى فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرهما من المتضايفين وان أراد به التوقف المعى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان اجماعا قال *(السادسة يستدل بالعام مالم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولا لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطا واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال المخصص قلنا الاصل يدفعه) أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفى ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه ولم يرجح شيأ منهما فى كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله

الثلاثة من الوجوب والندب والاباحة فوجب جعله للمشترك بينها وهو الاذن فى الفعل والجواب المنع بل وجدوه وأدلتنا الدالة على الوجوب *(مسئلة) ليست مبدئية لغوية بل شرعية (مستطردة أكثر المتفقين على الوجوب) لصيغة الامر حقيقة كما ذكر ابن الحاجب وصاحب البديع ومنهم الشافعى وأبو منصور الماتريدى (أنها بعد الحظر) أى المنع (فى لسان الشرع للاباحة باستقراء استعمالاته) أى الشرع لها (فوجب الحمل) أى حملها (عليه) أى المعنى الاباحى (عند التجرد) عن الموجب لغيره (لوجوب الحمل على الغالب) لصيرورته كالاصل بالنسبة الى غيره (مالم يعلم انه) أى المحمول (ليس منه) أى الغالب (نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا) المشركين فالامر هنا للوجوب وان كان بعد الحظر للعلم بوجوب قتل المشرك الا المانع والفرض انتفاؤه (وظهر) من الاستناد فى الاباحة الى استقراء استعمالات الشارع الامر فيها (ضعف قولهم) أى القائلين بالوجوب بعد الحظر كالقاضى أبى الطيب الطبرى وأبى اسحق الشيرازى والامام الرازى والبيضاوى من الشافعية وفخر الاسلام وعامة المتأخرين من الحنفية بل عزاه صاحب الكشف الى عامة القائلين بالوجوب قبل الحظر (لو كان) الامر للاباحة بعد الحظر (امتنع التصريح بالوجوب) بعد الحظر ولا يمتنع اذ لا يلزم من ايجاب الشئ بعد تحريمه محال ووجه ظهور ضعفه أن كونه للاباحة بعد الحظر وقع فلا معنى لاستبعاده ثم الملازمة ممنوعة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها (ولا مخلص) من أنه للاباحة للاستقراء المذكور (الا بمنع صحة الاستقراء ان تم) منع صحته وهو محل نظر (وما قيل أمر الحائض والنفساء) بالصلاة والصوم بعد تحريمهما عليهما فى الحيض والنفاس (بخلافه) أى يفيد الوجوب لا الاباحة (غلط لانه) أى أمرهما بهما (مطلق) عن الترتيب على سبق الحظر (والكلام) فى أن الامر بعد الحظر للاباحة انما هو (فى المتصل بالنهى اخبارا) كما عن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد (كنت نهيتكم) عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر أمه فزوروها فانها تذكر الآخرة رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح (و) فى الامر (المعلق بزوال سببه) أى سبب الحظر نحو قوله تعالى (واذا حللتم) فاصطادوا فالصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب هو الاحرام ثم علق الاذن فيه بالحل وهو زوال السبب الذى هو الاحرام (ويدفع) هذا التغليط (بوروده) أى الامر للحائض فى الصلاة (كذلك) أى معلقا بزوال سبب الحظر (ففى الحديث) المتفق عليه (فاذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى) الا أن الحيضة لم تذكر بعد أدبرت اكتفاء بضميرها المستتر فيه لتقدم ذكرها فى قوله فاذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة ويجوز الفتح والكسر فى حائها وهى الحيض فعلق الامر بالصلاة على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض وأما دفعه بالنسبة الى أمرها بالصوم والى أمر النفساء بالصوم والصلاة فالله تعالى أعلم بهذا ولقائل أن يقول ان لم يكن على هذا الاشتراط فى محل الخلاف اتفاق مصرح به فالمانع من أن يكون الكلام فى الامر المعلوم وروده بعد الحظر أعم من أن يكون فى اللفظ متصلا بالنهى اخبارا أو معلقا على زوال سبب الحظر ولا يلزم من كون الخلاف محكيا فى أفراد من هذين الحصر فيهما

الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى فى المحصول فى أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم فان الذى قاله الغزالى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى أن يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الآمدى عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة الى أنه لابد من القطع بعدمه

ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصا وحكى الغزالى قولا ثالثا انه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفى انما هو فى اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم ان ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرهما وخطؤه (قوله لنا الخ) شرع فى نصب الدليل على الطريق التى انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص والخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى ﴿مسئلة﴾
من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح وقوله احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء

(والحق أن الاستقراء دل على أنه) أى الامر (بعد الحظر لما اعترض عليه) أى لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع (فان) اعترض الحظر (على الاباحة) ثم وقع الامر بذلك المباح أولا (كاصطادوا فلها) أى فالامر للاباحة (أو) اعترض (على الوجوب كاغسلى عنك وصلى فله) أى فالامر للوجوب لان الصلاة كانت واجبة ثم حرمت عليها بالحيض (فلنختر ذلك) أى هذا التفصيل وقد ذكره القاضى عضد الدين بلفظ قيل ثم قال وهو غير بعيد وفى الكشف والتحقيق ورأيت فى نسخة من أصول الفقه الفعل ان كان مباحا فى أصله ثم ورد حظر معلق بغاية أو بشرط أو بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور أهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بأن سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى أصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه زاد فى الكشف وذكر فى المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلى أو شرعى أفاد ما يفيده لو لم يتقدمه حظر من وجوب أو ندب (وقولهم) أى القائلين بأنه للوجوب بعد الحظر (الاباحة فيها) أى فى هذه المأمورات من الاصطياد وأخواته (لان العلم بأنها) أى هذه المأمورات (شرعت لنا فلا تصير) واجبة (علينا) بالامر لئلا يعود الامر على موضوعه بالنقض (لا يدفع استقراء أنها) أى صيغة الامر (لها) أى للاباحة (فانه) أى الاستقراء مع القرينة دليل (موجب للعمل) أى حمل الامر (على الاباحة فيما لا قرينة معه) على ما نسب الى اختيار الاكثر أولا (و) موجب لحمله (على ما اخترنا على ما اعترض عليه) من الحكم والحاصل انها كلما وردت بعد الحظر للاباحة كانت متجوزا بها فى الاباحة فاذا غلب واستمر وجب الحمل عليه لوجوب الحمل على الغالب حيث لا مانع منه ومن هنا قال (ثم انما يلزم) هذا (من قدم المجاز المشهور) على الحقيقة المستعملة وهو أبو يوسف ومحمد ومن وافقهما (لا أبا حنيفة) لانه لا يقدمه عليها بل يقدمها عليه (الا أن تمام الوجه) أى وجه هذه المسئلة ثابت (عليه) أى أبى حنيفة (فيها) كما سيأتى فيلزم ترجح كون الامر بعد الحظر للاباحة حيث لا مانع من ذلك تفريعا على ترجح قولهما المذكور وكونه للوجوب حيث لا قرينة تصرفه عنه تفريعا على قوله المذكور ووجه اختيار المصنف أن الحظر قرينة دالة على رفع الحكم الذى قبله فاذا زال الحظر انتفى المانع فبقى ما كان على ما كان حتى كأن الآمر قال قد كنت منعت من كذا وقد رفعت ذلك واستمر ما كان مشروعا قبل المنع على الوجه الذى كان مشروعا قبله فان قلت لكن كونه للاباحة هو الاغلب فكما يكون لها عند قرينتها يكون لها عند عدمها حملا له على الاغلب كما تقدم قلت لا نسلم كونه للاباحة هو الاغلب سلمناه لكن لا نسلم أنه يكون لها حيث لا قرينة لها بل انما ينبغى أن يكون لها حيث لا قرينة لها ولا لغيرها وهو منتف فانه لا يخلو عن احدى القرينتين فاذا انتفت قرينتها كانت قرينة غيرها موجودة فيعمل بها سواء كان ذلك هو الوجوب وهو ظاهر أو غيره لانتفاء مزاحمة المجاز الذى لا قرينة له لما له قرينة وقد ظهر من هذه الجملة انتفاء التوقف كما ذهب اليه امام الحرمين هذا وفى المحصول والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وفيه نظر ظاهر للمتأمل ولم أقف على التعرض له فى الكتب المشهورة

الرجحان ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب فى العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال *(الفصل الثالث فى المخصص وهو متصل ومنفصل فالمتصل أربعة الاول الاستثناء وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل) أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص فى الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق أيضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم المصنف المتصل الى أربعة أقسام وهى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشا الاول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أى غير الله فانها ليست للاستثناء وقوله ونحوها أى كحاشا وخلا وعدا وسوى وفى الحد نظر من وجوه أحدها أنه أخذ فى التعريف لفظة الا وهى من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفا للشئ بنفسه الثانى أن الاتيان بالواو فى قوله ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان بأو الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها أى فى الاخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فانه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضا وان كان المراد انه يقوم مقامه فى الاستثناء فهو دور الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج اليها لان الا والحالة هذه لا تخرج شيأ فهى مستغنى عنها بقوله الاخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا أتباعه الا أن يقال قد

(مسئلة لا شك فى تبادر كون الصيغة فى الاباحة والندب مجازا بتقدير انها خاص فى الوجوب وحكى فخر الاسلام على التقدير) أى تقدير كونها خاصا فى الوجوب (خلافا فى أنها مجاز) فيهما (أو حقيقة فيهما فقيل أراد لفظ أمر وبعد) كونه مراده (بنظمه الاباحة) مع الندب فى سلك واحد لانه كما قال (والمعروف كون الخلاف فى الندب فقط هل يصدق انه مأمور به حقيقة وسيذكر) فى فصل المحكوم به (وقيل) أراد بالامر (الصيغة والمراد أنها حقيقة خاصة للوجوب عند التجرد) عن القرينة الصارفة لها عنه (وللندب والاباحة معها) أى القرينة المفيدة أنهما لهما كما أن المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء (ودفع) هذا القول فى التلويح (باستلزامه رفع المجاز) لانه يلزم منه كون اللفظ حقيقة فى المعنى المجازى (وبأنه يجب فى الحقيقة استعماله) أى اللفظ (فى الوضعى بلا قرينة) تفيده وهذا يوجبها فى بعض الصور (وقيل بل القسمة) للفظ باعتبار استعماله فى المعنى (ثلاثية) وهى أنه ان استعمل فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عين ما وضع له فحقيقة والا فحقيقة قاصرة كما أشار الى هذا (باثبات الحقيقة القاصرة وهى ما) أى اللفظ المستعمل (فى الجزء) أى جزء ما وضع له فاذا تقرر هذا (فالكرخى والرازى وكثير) بل الجمهور على أنها فى الندب والاباحة (مجاز اذ ليسا) أى الندب والاباحة (جزأى الوجوب لمنافاته) أى الوجوب (فصلهما) أى الندب والاباحة كما يظهر على الاثر (وانما بينهما) أى بين الوجوب وبين الندب والاباحة والاحسن بينها قدر (مشترك هو الاذن) فى الفعل ثم امتاز الوجوب بمع امتناع الترك والندب بمع جواز الترك مرجوحا والاباحة بمع جواز الترك مساويا (والقائل) بأن صيغة الامر فيهما (حقيقة) يقول (الامر فى الاباحة انما يدل على المشترك الاذن وهو) أى المشترك (الجزء) من الوجوب (فحقيقة قاصرة) أى فهو فيهما حقيقة قاصرة (وثبوت ارادة ما به المباينة) للوجوب أى جواز الترك مرجوحا ومساويا (وهو) أى ما به المباينة (فصلهما) أى الندب والاباحة انما يدل عليه (بالقرينة لا بلفظ الامر) أى صيغته (ومبناه) أى هذا الكلام (على أن الاباحة رفع الحرج عن الطرفين) أى الفعل والترك (وكذا الندب) رفع الحرج عن الطرفين (مع ترجيح الفعل والوجوب) رفع الحرج (عن أحدهما) أى أحد الطرفين وهو الفعل (ومن ظن جزئيتهما) أى الندب والاباحة للوجوب (فبنى الحقيقة) أى فجعل كونه فيهما حقيقة قاصرة بناء (عليه) أى على كونهما جزأ منه وهو صدر الشريعة (غلط لترك فصلهما) ولما كان حاصل تقريره كما فى التلويح أن ليس معنى كون الامر للندب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب أو الاباحة أعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك أو امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب هو استعمالها فى جزئهما

تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج كما تقدم فاذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أي مما يجوز أن يدخل في الاول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى أن يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فانه يجوز فيه وفي أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وان كان قليلا (قوله والمنقطع مجاز) هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم الا زيدا ومنقطعا كقام القوم الا حمارا والمنقطع لا إخراج فيه فيكون واردا على الحد فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الآمدي بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب واذا قلنا انه حقيقة فهل انه مشترك وقيل متواطئ على أن الشيخ أبا اسحق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا قال * (الاولى شرطه الاتصال عادة باجماع الادباء وعن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق وشرط الحنابلة أن لا يزيد على النصف والقاضي أن ينقص منه لنا لو قال علي عشرة الا تسعة لزمه واحد اجماعا وعلى الماضي استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك ونوقض بما ذكرناه) أقول الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا حسيا ودليله اجماع الادباء أي أهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس وسعال من
وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد في العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدي وابن الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازري قولا انه يجوز الى سنة وقولا آخر أنه يجوز أبدا وهو ما يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كالشيخ أبي اسحق وإمام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم

الذي هو بمنزلة الجنس لهما و يثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ و يثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة أشار المصنف الى دفعه بقوله (ولا يخفى أن الدلالة على المعنى) الوضعي بتمامه (وعدمها) أي الدلالة عليه إما بأن لا يكون دالا عليه أصلا أو بأن لا يكون دالا الا على جزئه (لا دخل لهما) والظاهر لهما أي للدلالة وعدمها (في كون اللفظ مجازا وعدمه) أي وعدم كون اللفظ مجازا (بل) الذي له دخل في كون اللفظ بالنسبة الى غير المعنى الوضعي له مجازا (استعمال اللفظ فيه) أي في غير المعنى الوضعي له (وارادته) أي غير المعنى الوضعي (به) أي باللفظ قال المصنف يعني كون اللفظ حقيقة مطلقة باستعماله في تمام معناه الوضعي وكونه حقيقة قاصرة باستعماله في جزئه فقط وكونه مجازا باستعماله فيما سوى ذلك من المعاني المناسبة للوضعي ولا دخل لدلالته في واحد من الامور الثلاثة ولذا ثبتت دلالته على الوضعي وينتفي عنه كونه حقيقة اذا لم يستعمل فيه بل في معنى خارج عنه فانه حينئذ مجاز وله دلالة في تلك الحال على الحقيقي وليس حقيقة اذ لم يستعمل فيما دل عليه وهذا لان الدلالة على المعنى معلولة بوضع اللفظ له فاذا وجدت العلة وجد المعلول وهو الدلالة على الوضعي فثبتت دلالته على الوضعي وهو مجاز لا حقيقة (ولا شك أنه) أي الامر (استعمل في الاباحة والندب بالفرض فيكون مجازا وان لم يدل الامر حينئذ الا على جزئه اطلاق الفعل) أي فاذا استعملت صيغة الامر في الاباحة مثلا التي هي رفع الحرج عن الطرفين وجب ان يكون مجازا لا حقيقة قاصرة وان دل اللفظ في هذه الحالة على جزء الاباحة أعني رفع الحرج عن الفعل بسبب أنه جزء معناه الوضعي وهو الوجوب بل وعلى جزئه الآخر وهو اثباته بالترك اذ دلالته على الوضعي لا يسقط فدل تضمنا عليه لدلالته في حال استعماله في الاباحة على رفع الحرج عن الفعل واثباته على الترك وان لم يرد أحد الجزأين منه لانه لم يستعمل في هذا الجزء بخصوصه بل للمركب منه ومن رفع الحرج عن الترك الذي به يباين معناه الوضعي ذكره المصنف أيضا ثم في التلويح فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من الامر لا يدل على جواز الترك أصلا وان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع إجازة الترك والاذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من أفراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والاذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة اه وقد تعقب المصنف هذا بقوله (وكون استعماله) أي الامر (فيهما) أي الندب والاباحة (من حيث هما) أي الندب والاباحة (من أفراد الجامع) بينهما وبين الوجوب (وهو) أي الجامع (الاذن) في الفعل (كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع

الجميع فقد توقفه وافى اثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا فى تأويله الاصحاب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة فى اثبات هـذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقـل ولما اختلفوا أيضا فى كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع أن كلا منهما مخصص وجوابه النقض بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليـله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وأيضا فالفرق أن المخصص المنفصل مسـتقل فلذلك جاز انفصاله بخـلاف الاستثناء (قوله وعـدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الاكثر فان كان مسـتغرقا نحو له على عشرة الا عشرة كان باطلا بالاتفاق كما نقـله الامام والآمدى واتباعهـما لافضائه الى اللغو ونقـل القرافى عن المدخـل لابن طلحة ان فى صحتـه قولين وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساويا أو ناقصا وشرط القاضى أى فى القول الاخـير من أقـواله كما قاله الآمـدى وغيره ان يكون ناقصا عن النصف * واعـلم أن الآمـدى وابن الحاجب نقلا عـن الحنابلة امتناع المساوى أيضا على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الامام ولا المختصر وكلامه للنقل عنهـم واسـتدل المصـنف بأمرين أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة معا انه لو قال قائل على عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحـد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وهـذا الاسـتدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثناء الاكثر الثانى وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبالعكس أى استـثناء المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن ابليس قال فبعزتك لأغوينهم

من حيث هو) أى الرجل الشجاع (من أفراده) أى الاسد (ويعلم أنه) أى الاسد اذا استعمل فى انسان (انسان بالقرينة) كيلاعب بالاسنة (لا يصرف عنه) أى عن كون لفظ الامر مستعملا فى تمام ما وضع له من المعـنى الذى هو الوجوب (الى كون الاسـتعمال فى جزء مفهومـه) الذى هو جواز الفعل (ولا) الى (كون دلالتـه) أى الامر (على مجرد الجزء) أى بجزء المعـنى الموضوع له (بل هو) أى مجرد الدلالة على الجزء (لمجرد تسويغ الاستعمال فى تمامه) أى المعـنى الغـير الوضعى (وهو) أى الاسـتعمال فى تمام المعنى الغـير الوضعى (مناط المجازية دون الدلالة لثبوتها) أى دلالة اللفظ (على الوضعى مع مجازيته) أى اللفظ الدال على الوضعى (كما قدمنا والقرينة) انما هى (الدلالة على أن اللفظ لم يرد به معناه الوضعى) لا الدلالة على المعنى الوضعى أو جزئه (والمراد بحيوان فى قولنا يكتب حيوان انسان استـعمالا الاسم الاعم فى الاخص بقرينـة يكتب وتقـدم) فى أوائل الكلام فى الامر (أنه) أى استعمال الاعم فى الاخص (حقيقة ۞ مسئلة الصيغة أى المادة باعتبار الهيئة الخاصـة لمطلق الطلب لا بقيد مرة ولا تكرار ولا يحتمله) أى التكرار (وهو المختار عند الحنفية) والآمدى وابن الحاجب وامام الحرمين على نقلهـما والبيضاوى قال السـبكى وأراه رأى أكثر أصحابنا (وكثـير للمرة) وهذا عزاه أبو حامد (١) الاسفراييني وأبو اسحق الشيرازى الى أكثر الشافعية وقال الاسفراييني انه مقتضى كلام الشافعى وانه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء لكن قال السـبكى النقـلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينـه وبين الرأى المختار وليس غرضهم الا نفى التكرار والخروج عن العهدة بالمرة ولذا لم يحك أحد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا فهو عندهم هو (وقيل للتكرار أبدا) أى مدة العمر مع الامكان كما ذكره أبو اسحق الشـيرازى وامام الحرمين والآمدى وابن الحاجب وغيرهم ليخرج أزمنة ضروريات الانسان من قضاء حاجـة وغـيره وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين منهم أبو اسحق الاسفراييني (وقيل) الامر (المعلق) على شرط أو صفة للتكرار لا المطلق وهو معزو الى بعض الحنفية والشافعية (وقيل) الامر المطلق للمرة (ويحتمـله) أى التكرار وهو معزو الى الشافعى (وقيـل بالوقف) إما على أن معناه (لا ندرى) أوضع للمرة أو التكرار أو للمطلق من غـير دلالة عليهما (أو) على أن معناه (لا يدرى مراده) أى المتكلم به (للاشتراك) اللفظى بينهما وهو قول القاضى أبى بكر فى جماعة واختاره امام الحرمين على قول الاسـنوى هذا ولم يقل أحـد ان المـرة لا تفعل بل فعلها متفق عليه كما ذكره غير واحد واقتضاء كلام الاسنوى خلافه خـلاف الواقع (لنا) على المختار وهو الاول (إطباق العربية على أن هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب) من قيام وقعود وغيرهما انما هو (من المادة ولا دلالة لها) أى المادة (على غـير مجرد الفعل) أى المصدر (فلزم) من مجموع الهيئـة والمادة (أن تمام مـدلول الصـيغة طلب الفـعل فقط والبراءة بمرة لوجوده) أى والخـروج عن عهـدة الامر بفـعل المأمور به مرة واحـدة لضرورة إدخاله فى الوجود لانه لا يوجـد بأقل منها (فاندفع دليـل المرة) وهو أن الامتثال يحصـل بالمرة فيكون لها بهذا (واستدل) للمختار أيضا كما فى مختصر ابن الحاجب والبـديع (مدلولها) أى الصيغة (طلب حقيقـة الفعل فقط والمرة

(١) الاسفراييني هكذا فى النسخ المعتمدة بياء بين قبل النون نسبة الى أسفرايين كما ضبطه ياقوت فى معجمه كتبه مصححه

أجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال أن الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وان كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لانه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهذا الايرد على الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول ان قوله تعالى ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لابليس وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وانما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لا نسلمه لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل ننزع فنقول هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفاء سلطنة ابليس التى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى الى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلا على أن المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الاقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على أن الغاوين من بنى آدم مطلقا أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى وما أكثر الناس الآية انما يدل على الاكثرين من الذين بعث اليهم النبى صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والانس واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين أكثر من هذه

والتكرار خارجان) عن حقيقته فيجب أن يحصل الامتثال به فى أيهما وجد ولا يتقيد بأحدهما (ودفع) هذا كما أفاده القاضى عضد الدين (بأنه استدلال بالنزاع) لان المخالف يقول هى للحقيقة المقيدة بالمرة أو التكرار (وبأنهما) أى واستدل له أيضا بأن المرة والتكرار (من صفاته) أى الفعل كالقليل والكثير (ولا دلالة للموصوف) بالصفات المتقابلة (على الصفة) المعينة منها فلا دلالة للامر الدال على طلب الفعل عليهما (ودفع) هذا كما أفاده القاضى المذكور أيضا (بأنه انما يقتضى انتفاء دلالة المادة أى المصدر على ذلك) أى المرة والتكرار (والكلام) فى انتفاء الدلالة عليهما (فى الصيغة) فلم لا يجوز أن تدل الصيغة على المرة أو التكرار وهو المتنازع فيه واحتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما والمدعى الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية (قالوا) أى المكررون (تكرر) المطلوب (فى النهى فعم) فى الازمان (فوجب) التكرار أيضا (فى الامر لانهما) أى الامر والنهى (طلب قلنا) هذا (قياس فى اللغة لانه فى دلالة لفظ) وقد تقدم بطلانه (و) أجيب أيضا (بالفرق) بينهما (بأن النهى لتركه) أى الفعل (وتحققه) أى الترك (به) أى بالترك (فى كل الاوقات والامر لا ينافيه) أى الفعل (ويتحقق) الفعل (بمرة ويأتى) فى هذا أيضا (أنه محل النزاع) لان كونه لمجرد اثباته الحاصل بمرة عين النزاع اذ هو عند المخالف لاثباته دائما (وأما) الفرق بينهما كما فى مختصر ابن الحاجب والبديع (بأن التكرار مانع من) فعل (غير المأمور به) لان الافعال كلها لا تجامع كل فعل (فيتعطل) ما سواه من المأمور والمصالح المهمات (بخلاف النهى) فان الترك تجامع كل فعل فقال المصنف (فمدفوع بأن الكلام فى مدلوله) أى لفظ الامر (وليس) مدلوله (ملزوم الارادة) للتكرار (فيجب انتفاؤها) أى إرادة التكرار (للمانع) منها (قالوا) أى المكررون أيضا الامر (نهى عن أضداده وهو) أى النهى (دائمى) أى يمنع من المنهى عنه دائما (فيتكرر) الامر (فى المأمور) أى به والوجه عدم حذفه ثم الظاهر فيتكرر المأمور به (قلنا تكرر) النهى (المضمون فرع تكرر) الامر (المتضمن فاثبات تكرره) أى تكرر الامر المتضمن (به) أى بتكرر النهى المضمون (دور) لتوقف تكرر كل منهما على الآخر (وليس) هذا الجواب (بشئ) دافع لهذا الاستدلال (بل اذا كان) تكرر النهى المضمون (فرعه) أى تكرر الامر المتضمن (وتحققنا ثبوته) أى تكرر النهى (استدللنا به) أى بتكرره (على أن الاصل) أى الامر (كذلك) أى التكرار (من قبيل) البرهان (الانى) وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر (بل يلزم) (للفرعية) أى لكون تكرار النهى فرع تكرار الامر (اذا كان) الامر (دائما كان) نهيا عن أضداده (دائما أو) كان الامر (فى وقت) (معين ففيه) أى الوقت المعين الامر (نهى الضد) أى عن أضداده (أو) كان الامر (مطلقا ففى وقت الفعل) للمأمور به يكون الامر نهيا عن أضداده (المعلق) أى القائل الامر المعلق على شرط أو صفة يدل على التكرار قال (تكرر) المأمور به (فى نحو وان كنتم جنبا) فاطهروا فتكرر وجوب الاطهار بتكرر الجنابة (قلنا الشرط هنا علة فيتكرر) موجب الامر (بتكررها اتفاقا) ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته (لا بالصيغة وأما غيره) أى ما لا يكون علة (كاذا دخل الشهر فأعتق

بخلاف) فى كونه للتكرار (والحق النفى) أى نفى التكرار فيه (فان قلت فكيف نفاه) أى تكرر الحكم بتكرر الوصف الذى هو علته (الحنفية فى السارق والسارقة) فاقطعوا أيديهما (فلم يقطعوا فى) المرة (الثالثة) يد السارق اليسرى اذا كان قد قطع فى الاولى يده اليمنى وفى الثانية رجله اليسرى مع أن السرقة علة القطع (وجلدوا فى الزانى بكرا أبدا) أى كلما زنى مع أن الزنا علة الجلد (فالجواب أما ما نعو تخصيص العلة فلم يعلق) القطع عندهم (بعلة) هى السرقة (لان عدم قطع يده فى الثانية اجماعا نقض) لكونها علة لتخلف حكمها عنها (فوجب عدم الاعتبار) لها علة له (فبقى موجبه) أى النص (القطع مرة مع السرقة) بخلاف الجلد فى الزنا فانه علق بعلة هى الزنا فتكرر بتكرره (والوجه العام) أى على القول بجواز تخصيص العلة وبعدم جوازه بين هذين (أنه) أى نص القطع (مؤول اذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة) وهى غير معمول بها اجماعا (بل صرفت) النص (عنه) أى عن قطع اليدين (الى واحدة هى اليمنى بالسنة) قلت غير أن كون السنة مفيدة للاقتصار على واحدة كثير وسنذكر بعضا منه وأما كونها معينة لليمنى فلا يحضرنى منها ما يفيد بمجرده تعين اليمنى البتة بل غاية ما حضرنى منها انه صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطع يمينه كما أخرجه الطبرانى وهو لا يفيد تعينها من حيث انها يمنى بل انما يفيد كون قطعها مخرجا عن العهد لكونها من ماصدقات اليد من غير تعرض لعدم اجزاء قطع اليسرى نعم اذا ضم اليه ولم يرد عنه صلى الله عليه وسلم قطع اليسرى مع قيام اليمنى فحيث لم يقطع اليسرى حينئذ واليمنى أنفع لانه يتمكن بها من الاعمال وحدها ما لا يتمكن منه باليسرى ومن عادته طلب الايسر للامة ما أمكن دل على تعين اليمنى للقطع لم يكن به بأس (وقراءة ابن مسعود) فاقطعوا أيمانهما على ما فى غير موضع من تفسير البيضاوى أو والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم على ما فى تفسير الزجاج والكشاف والقراءة الشاذة حجة على الصحيح (والاجماع) وفى هذا كفاية ولا عبرة بما نقل عن شذوذ من الاكتفاء بقطع الاصابع لان بها البطش (فظهر) بهذه الادلة (أن المراد) من النص (انقسام الآحاد على الآحاد أى كل سارق فاقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق) وهو أيديهما (عليه) أى المقيد وهو اليمنى لما ذكرنا على أنا نقول (فلو فرضت) السرقة (علة) للقطع (تعذر) القطع فى الثانية (لفوت محل الحكم) الذى هو القطع وهو اليمنى (فى الثانية) لقطعها فى الاولى (بخلاف الجلد) فانه يتكرر بالزنا لعدم فوت محله وهو البدن بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر فى الثانية أقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لانا نقول لا نسلم ذلك لانه لا مدخل للرأى فيه (وقطع الرجل فى الثانية بالسنة ابتداء) فقد روى الشافعى والطبرانى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله الى غير ذلك وبالاجماع وقال (الواقف) لو ثبت كونه للمرة أو التكرار (فاما بالآحاد) وهى انما تفيد الظن والمسئلة علمية أو بالتواتر وهو يمنع الخلاف والعقل الصرف لا مدخل له فيه فلزم الوقف (وتقدم مثله) أى مثل هذا فى مسئلة صيغة الامر خاص فى الوجوب للواقف فى كونها له أو لغيره وجوابه (وسؤال) الاقرع بن حابس النبى صلى الله عليه وسلم عن الحج (ألعامنا هذا أم للابد أورده فخر الاسلام) دليلا (لاحتمال التكرار) فقال فلو لم يحتمل اللفظ لما أشكل عليه (وهو) أى

الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة الثانى سلمنا ان قوله تعالى ان عبادى يدل على استثناء الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى فبعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية وعلى هذا فيكون الغاوون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم على اغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى فى الآيتين انما هو الاقل الثالث قال الآمدى للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما فان لم يكن نحو جاء بنو تميم الا الاراذل منهم فانه يصح من غير استقباح وان كانت الاراذل أكثر وهذه الآية كذلك (قوله قال الاقل) أى قال القاضى لا شك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل فى الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لانه قد يستثنى لقلة التفات النفس اليه وهذا المعنى مفقود فى المساوى والاكثر وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أى من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الاجماع المتقدم فى المقر فان الحكم موجود مع انتفاء العلة وهى القلة والذى أجاب به فى المحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه وهذا الذى أشار اليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضى ان عشرة الا ثلاثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة والثانى ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين ان المراد أيضا سبعة كما قال الاول ولكن لا يقول ان المجموع اسم لها بل الا قرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب ان المراد بالعشرة جميع افرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج الثلاثة فيكون الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لانها كشبهة القاضى قال* (الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابى حنيفة لنا لو لم يكن

كذلك لم يكف لا اله الا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة ﴿ الثالثة المتعددة ان تعاطفت أو استغرق الاخير الاول عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثانى الى الاول لانه أقرب) أقول الاستثناء من الاثبات نفى نحو قام القوم الا زيدا يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام فى المعالم وصاحب الحاصل وأما الاستثناء من النفى نحو ما قام أحد الا زيد فقال الشافعى يكون اثباتا لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام

أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلأن الاصل عدمه قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفى حكمنا به فعلى هذا لا فرق عندهم فى دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفى والاستثناء من الاثبات واختار الامام فى المعالم مذهب أبى حنيفة وفى المحصول والمنتخب مذهب الشافعى دليلنا انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لا اله الا الله فى التوحيد لان التوحيد هو نفى الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد وأجاب فى المعالم بأن اثبات الالهية له سبحانه مقرر فى بدائه العقول والمقصود نفى الشريك احتج أبو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور وتقديره لا صحة للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفى اثباتا لكان كل ما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات شرط آخر ولم يجب الامام عن هذا الدليل لا فى المحصول ولا فى المنتخب وهو حديث غير معروف وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة أوجه أحدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفى عن الغير كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لان الطهارة لما كان أمرها متأكدا صارت كأنه لا شرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت يوجد الصحة الثانى ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قوله

وكونه دليلا (للوقف بالمعنى الثانى) وهو لا يدرى مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار (أظهر) من كونه دليلا لاحتمال التكرار لان كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال فى محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة الى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما اذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فان سؤاله فى محل الحاجة وهو الاصل فيه والاصل الحمل على الاصل (وايراده) دليلا (لايجاب التكرار وجه بعلمه) أى السائل (بدفع الحرج) فى الدين وفى حمل الامر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف (وانما يصح) هذا التوجيه (السؤال) على تقدير كون الامر للتكرار اذ يقال انه حينئذ لم يكن محتاجا اليه فيعتذر بهذا (لا كونه دليلا لوجوب التكرار) لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا وأما قوله (أو احتماله) ففيه نظر لان الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه (ثم الجواب) للجمهور عن هذا السؤال (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أى سؤال السائل (لاشكال أنه) أى سبب الحج (الوقت فيتكرر) الحج لتكرر الوقت (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لا لكون الامر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف فى مقتضاه والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه والذى فى صحيح مسلم وسنن النسائى عن أبى هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم نعم كون السائل الاقرع بن حابس هو كذلك على ما فى رواية ابن عباس عند أحمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب فى كل عام على ما هو المستفاد من الامر وأجيب بالمنع بل معناه لصار الوقت سببا لانه صلى الله عليه وسلم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع هذا وفى التلويح وفى أكثر الكتب أن السائل هو سراقة فقال فى حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد ولا تعلق له بالامر اه والله تعالى أعلم بذلك والذى فى مسند أبى حنيفة والآثار لمحمد بن الحسن عن جابر قال لما أمر النبى صلى الله عليه وسلم بما أمر فى حجة الوداع قال سراقة بن مالك يا نبى الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألنا خاصة أم هى للابد قال هى للابد (وبنى بعض الحنفية) أى كثير منهم كفخر الاسلام وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه واحتماله طلقى نفسك أو طلقها على المأمور أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الاول) أى التكرار أما لو نوى واحدة أو ثنتين ففى الكشف والتحقيق ينبغى أن يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان أوجب التكرار عندهم فقد يمنع عنه بدليل والنية دليل انتهى وتعقب بأن المنع عنه مسلم اذا لم يمنع منه مانع وفيما فيه تخفيف وجد المانع فلا يصدق قضاء فى صرف اللفظ عن موجبه وهو الثلاث للتخفيف (وبها) أى ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أى احتمال التكرار مطابقا لنيته من اثنتين وثلاث فان لم يكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثانى) أى عدم احتماله التكرار (وهو) أى الثانى (قولهم) أى الحنفية يقع (واحدة) سواء نواها أو الثنتين أو لم ينو شيأ (والثلاث بالنية لا الثنتان) وان نواهما قال المصنف رحمه الله تعالى (ولا يخفى أن المتفرع) فى هذه الصورة (تعداد الافراد) للمأمور به وعدم تعدادها

ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء لان دعوى الاثبات لاعموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فيقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لابصفة العموم أي لايقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة الثالث ماقاله الآمدي أن هذا استثناء من غير الجنس لانه لايصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق هذا البيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لاقضاء الابورع أو بعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر أنه لايلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط وماقاله حسن الا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع ۞ المسئلة الثالثة في حكم الاستثناآت المتعددة وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها ان تعاطفت أي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه نحو له على عشرة الاثلاثة والااثنين فيلزمه خمسة وكذلك ان لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقا للاول قال في المحصول سواء كان مساويا نحو له على عشرة الا اثنين الا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له على عشرة الا اثنين الاثلاثة فيلزمه في المثال الاول ستة وفي الثاني خمسة ولك أن تقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اعتراف كما سيأتي والتأكيد أيضا خلاف الاصل والمساوي محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان أحدهما ما اقتضاه كلام المصنف والثاني وهو مذهب الفراء ان الثاني يكون مقرا به فيلزمه في المثال الاول عشرة وفي الثاني أحد عشر (قوله والا) أي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول أي يكون مستثنى منه وحينئذ فلا بد من مراعاة ماتقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي و بالعكس فاذا قال له على عشرة الاثمانية الاسبعة

تعدادها (وليس) تعدادها (التكرار) للفعل (ولاملزومه) أي التكرار (للتعدد) في الافراد (والفعل واحد في التطليق ثنتين وثلاثا) فان فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل المطلق (فهو) أي تعدد الافراد (لازم للتكرار أعم) منه لصدقه مع التكرار وعدمه (فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته) أي التكرار (ولامن انتفاء التكرار انتفاؤه) أي التعدد (فهي) أي هذه الصورة وأمثالها غير مبنية على هذا المبني بل هي مسئلة (مبتدأة) هكذا (صيغة الامر لاتحتمل التعدد المحض لافراد مفهومها فلا تصح ارادته) أي التعدد المحض منها (كالطلاق) أي كما لايصح ارادة الطلاق (من اسقني خلافا للشافعي) فانه ذهب الى أنها تحتمله وانما قلنا لاتحتمله (لانها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة) حتى كان قائل طلق أوقع طلاقا (وهو) أي المصدر النكرة (فرد فيجب مراعاة فرديته معناه فلا يحتمل ضد معناه) وهو التعدد المحض للمنافاة بينهما لان الفرد مالاتركب فيه والعدد ماتركب من الافراد فان قيل فينبغي أن لاتصح ارادة الثنتين في قوله طلق نفسك لزوجته الامة ولا ارادة الثلاث في قوله هذا لزوجته الحرة كما لاتصح ارادة الثنتين فيه لها فالجواب المنع (وصحة ارادة الثنتين في الامة والثلاث في الحرة للوحدة الجنسية) فيهما لانهما كل جنس طلاقهما اذ لامزيد له في حق الامة على الثنتين وفي حق الحرة على الثلاث فكان كل منهما فردا واحدا من أجناس التصرفات الشرعية فيقع بالنية (بخلاف الثنتين في الحرة لاجهة لوحدته) فيها لاحقيقة ولاحكما (فانتفى) كونه محتمل اللفظ فلا ينال بالنية والحاصل أن الفرد الحقيقي موجبه والفرد الاعتباري محتمله والعدد لاموجبه ولامحتمله والاصل أن موجب اللفظ يثبت باللفظ ولايفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لايثبت الا اذا نوى ومالايحتمله لايثبت وان نوى لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثباته قال المصنف (وبعد أنه لايلزم اتحاد مدلول الصيغة وتعدده) أي مدلولها بل قد يكون واحدا وقد يكون متعددا (فقد يبعد نفي الاحتمال) أي احتمال التعدد (لثبوت الفرق لغة بين أسماء الاجناس المعاني وبعض) أسماء الاجناس (الاعيان اذ لايقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالاعيان المتماثلة الاجزاء كالماء والعسل فاذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لايحتمله) أي الطلاق هذا العدد الصادق عليه (لكنهم) أي الحنفية (استمروا على ماسمعت) من عدم الاحتمال (في الكل) أي أسماء الاجناس المعاني والاعيان حتى قالوا تفريعا على ذلك (فلو حلف لايشرب ماء انصرف الى أقل مايصدق عليه) ماء وهو قطرة عند الاطلاق (ولو نوى مياه الدنيا صح فيشرب ماشاء) منها ولايحنث لصدق انه لم يشربها (أو) قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى (كوزا لايصح) ذلك منه لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة وحكما والله سبحانه أعلم

۞ (مسئلة الفور) للامر وهو امتثال المأمور به عقبه (ضروري للقائل بالتكرار) له لانه من لازم استغراق الاوقات بالفعل المأمور به مرة بعد أخرى (وأما غيره) أي القائل بالتكرار (فاما) أن المأمور به (مقيد بوقت يفوت الاداء بفوته) أي الوقت ويأتي الكلام فيه مستوفى في الفصل الثالث في المحكوم فيه (أولا) أي أو غير مقيد بوقت يفوت الاداء بفوته وان كان واقعا في وقت لامحالة (كالامر بالكفارات والقضاء) للصوم والصلاة (فالثاني) أي غير المقيد المذكور (لمجرد الطلب فيجوز التأخير)

الاستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لانها مستثناة مما لا يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لانها مستثناة مما يلزم وحينئذ فيلزمه فى هذا الاقرار ثلاثة لانه لما قال على عشرة الا ثمانية أى لا يلزمنى فيبقى درهمان ثم قال الا سبعة أى تلزمنى فتضمها الى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال الا ستة أى لا تلزمنى فيبقى ثلاثة وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود الى ماقبله هو مذهب البصريين والكسائى واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم يحتمل الامرين قال *(الرابعة قال الشافعى المتعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص أبو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضى والمرتضى وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أنفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة لنا ما تقدم أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خواف فى الاخيرة للضرورة فبقيت الاولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط) أقول شرع فى حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الاولى آمرة بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وفى حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعى ان الاستثناء يعود الى الجميع اذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين أحدهما أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه الثانى أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وامام الحرمين فى النهاية الثانى مذهب أبى حنيفة أنه يعود الى الجملة الاخيرة خاصة قال فى المعالم وهو المختار وفائدة هذا

على وجه لا يفوت المأمور به أصلا كما يجوز البدار به وهو الصحيح عند الحنفية وعزى الى الشافعى وأصحابه واختاره الرازى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى وقال ابن برهان لم ينقل عن الشافعى وابى حنيفة نص وانما فروعهما تدل على ذلك اه وقد يعبر عنه بالتراخى والمراد به انه جائز كالبدار لا أن البدار لا يجوز فانه خلاف الاجماع على مانقله غير واحد (وقيل يوجب الفور أول أوقات الامكان) للفعل المأمور به وهو معزو الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وقال (القاضى) الامر يوجب (اما اياه) أى فعل المأمور به على الفور (أو العزم) عليه فى ثانى الحال (وتوقف امام الحرمين فى أنه لغة للفور أم لا فيجوز التراخى ولا يحتمل وجوبه) أى التراخى (فيمتثل بكل) من الفور والتراخى (مع التوقف فى اثمه بالتراخى وقيل بالوقف فى الامتثال) ان بادر به للتوقف فيه كما يتوقف فى الفور (لاحتمال وجوب التراخى لنا) على المختار وهو أنه لمجرد الطلب أنه (لا يزيد دلالة على مجرد الطلب) من فور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة (بالوجه السابق) فى السابقة وهو اطباق العربية على أن هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان الى آخره (وكونه) دالا (على أحدهما) أى الفور أو التراخى (خارج) عن مدلوله (يفهم بالقرينة كاسقنى) فانه يدل على الفور للعلم العادى بأن طلب السقى يكون عند الحاجة اليه عاجلا (وافعل بعد يوم) فانه يدل على التراخى بقوله بعد يوم (قالوا) أى القائلون بالفور أولا (كل مخبر) بكلام خبرى كزيد قائم (ومنشئ كبعت وطالق يقصد الحاضر) عند الاطلاق والتجرد من القرائن حتى يكون موجد البيع والطلاق بما ذكر (فكذا الامر) والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام وبينه وبين سائر الانشاآت التى يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء (قلنا) هذا (قياس فى اللغة) لانه قياس الامر فى افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وهو مع عدم اختلاف حكمه غير جائز فيما الظن (مع اختلاف حكمه فانه فى الاصل تعين الحاضر ويمتنع فى الامر غير الاستقبال فى المطلوب) لان الحاصل لا يطلب (والحاضر الطلب وليس الكلام فيه) أى فى الطلب بل فى المطلوب (فان كان) المطلوب ايجاده مطلوبا (أول زمان يليه) أى الطلب (فالفور أو) ان كان المطلوب ايجاده مطلوبا فى زمان هو (مابعده) أى مابعد أول زمان يلى الطلب (فوجوب التراخى أو) ان كان المطلوب ايجاده مطلوبا (مطلقا فما يعينه) المأمور من الوقت (لا على انه) أى التراخى (مدلول الصيغة قالوا) ثانيا (النهى يفيد الفور فكذا الامر) لانه طلب مثله (قلنا) قياس فى اللغة وأيضا الفور (فى النهى ضرورى بخلاف الامر والتحقيق ان تحقيق المطلوب به) أى النهى (وهو الامتثال) انما يكون (بالفور) لانه كما تقدم لترك المنهى عنه وتحقق تركه انما يكون بتركه فى كل الاوقات (لا انه) أى النهى (يفيده) أى الفور (وقولنا ضرورى فيه أى فى امتثاله قالوا) ثالثا (الامر نهى عن الاضداد وهو) أى النهى (للفور فيلزم فعل المأمور به على الفور ليتحقق امتثال النهى عنها) أى اضداد المأمور به (وتقدم) الآن (نحوه وما هو التحقيق) فيه وهو أن الامتثال بالفور لا أن النهى يفيده (قالوا) رابعا (ذم) الله تعالى ابليس (على عدم الفور) بقوله (مامنعك أن لا تسجد اذ أمرتك) حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم

الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لان الاستثناء يعود اليها أيضا وعنده لا تقبل وأما الجملتان الاولى والآخرة بالجلد فوافقناه على أن الاستثناء هنا لا يعود اليها لكونه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة قال في المحصول الا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمرتضى توقف للاشتراك أي لكونه مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده للكل في قوله تعالى أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله

والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الا الذين تابوا وورد عوده أيضا الى الاخيرة في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا كما قال في المنتخب وماذهب اليه القاضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ماذهب اليه أبو الحسين البصري وقال في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يعود الى الاخيرة خاصة والمراد بالتعلق كما قال في المحصول هو أن يكون حكم الاولى أو اسمها مضمرا في الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء

لا ثم فدل على أنه للفور والايجاب بأنك ما أمرتني بالبدار وسوف أسجد (قلنا) هذا (مقيد بوقت) أي وقت تسويته ونفخ الروح فيه وقد (فوّته) أي ابليس الامتثال (عنه بدليل فاذا سويته) ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين لان العامل في اذا فقعوا فالتقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه ونفخي فيه الروح فامتناع تأخير السجود عن زمان التسوية والنفخ مستفاد من امتناع تأخير المظروف عن ظرفه الزماني لا من مجرد الامر (قالوا) خامسا (لو جاز التأخير لوجب الى) وقت (معين أو الى آخر أزمنة الامكان والاول) أي وجوب التأخير الى وقت معين (منتف) لانه ان كان مذكورا فالفرض خلافه لان الكلام في المطلق عن الوقت لا في المقيد به وان لم يكن مذكورا فلا اشعار للأمر به ولا دليل من خارج عليه فان قيل بل عليه دليل من خارج وهو غلبة الظن بفواته على تقدير تأخيره عن ذلك الوقت لانا لا نعني بالوقت المذكور الا ذلك أجيب بالمنع فانه لا بد للظن من أمارة وليست الا كبر السن أو المرض الشديد ونحوهما وهي مضطربة اذ كم من شاب يموت فجأة وشيخ ومريض يعيش مدة (والثاني) أي وجوب تأخيره الى آخر أزمنة الامكان تكليف (ما لا يطاق) لكونه غير معين للمكلف فيكون مكلفا بالفعل في وقت يجهله وبالمنع عن تأخيره عن وقت لا يعلمه وهو محال (أجيب بالنقض) الاجمالي (بجواز التصريح بخلافه) بأن يقول الشارع افعل ولك التأخير فان هذا جائز اجماعا وما ذكرتم من الدليل جار فيه (و) بالنقض التفصيلي (بأنه انما يلزم) تكليف ما لا يطاق (بايجاب التأخير اليه) أي آخر أزمنة الامكان (أما جوازه) أي التأخير (الى وقت يعينه المكلف فلا) يلزم منه تكليف ما لا يطاق (لتمكنه من الامتثال) بالبدار في أول أزمنة الامكان (قالوا) سادسا (وجبت المسارعة) الى الفعل المأمور به لقوله تعالى (وسارعوا) الى مغفرة من ربكم (فاستبقوا) الخيرات للاتفاق على أن المراد المسارعة الى سبب المغفرة لان نفس المغفرة ليست في قدرة العبد فأطلق المسبب وأريد السبب ومن سببها فعل المأمور به كما أنه أيضا من الخيرات فتجب المسارعة والمسابقة اليه وانما يتحققان بفعله على الفور (الجواب جاز) أن يكون كل من هاتين الآيتين مفيدة لايجاب الفور (تأكيدا لايجابه بالصيغة) كما قالوا (وتأسيسا) أي وجاز أن يكون كل منهما مفيدة لفائدة جديدة وهي وجوب الفور بناء على أن الصيغة غير متعرضة له وجوبه كما قلنا (فلا يفيد) كل منهما (أنه) أي الفور (موجبها) أي الصيغة عينا كما هو مطلوبهم لعدم انتهاض الاستدلال على المطلوب مع احتمال خلافه (فكيف والتأسيس مقدم) على التأكيد اذا تعارضا فيترجح ان الصيغة غير دالة عليه (فانقلب) دليلهم عليهم (اذ أفاد) دليلهم (حينئذ نفيه) أي الفور لان كلا من المسارعة والاستباق مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره (القاضي ثبت حكم خصال الكفارة في الفعل والعزم وهو) أي حكمها (العصيان بتركهما) أي الفعل والعزم (وعدمه) أي العصيان (بأحدهما) أي بالفعل أو العزم (فكان) الحكم المذكور (مقتضاه) أي الامر (والجواب الجزم بأن الطاعة) انما هي (بالفعل بخصوصه فوجوب العزم ليس مقتضاه) أي الامر (على التخيير) بينه وبين الفعل (بل هو) أي العزم (على) فعل (ما ثبت وجوبه من أحكام الايمان) يثبت مع ثبوت الايمان لا اختصاص له

أو أنفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم أي على الفقهاء وقد أشار المصنف الى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وانما أعيد الاستثناء ههنا الى الكل لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تعلق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة أخرى الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم (قوله لنا) أي الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعي أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال

والشرط وغيرهما أى كالصفة والظرف والجرور فيجب أن يكون الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال مثاله أكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة محتاجين أوان كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة * واعلم أن الامام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط الى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل فى الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الادباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالاولى وان تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما الحال والظرف والجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على أبى حنيفة باطل وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت أن الحال يختص بالاخيرة عند الخصم (قوله قيل خلاف الدليل) أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خولف مقتضى الدليل فى الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لا يمكن إلغاء الاستثناء وتعلقه بالجملة الواحدة كاف فى تصحيح الكلام والاخيرة لا شك أنها أقرب فخصصناه بها فبقى ماعداها على الاصل وأجاب المصنف بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان الى الكل عندكم مع أن المعنى الذى قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف فى الصفة نظر لما قدمناه من عوده الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضا فى هذه المسئلة فجزم ابن مالك بعوده الى الجميع وخصه أبو على الفارسى بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان فى الوجيز قال لان العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال لانه يؤدى الى أن يكون الشئ الواحد مرفوعا ومنصوبا كما فى الآية المذكورة قال * (الثانى الشرط وهو ما يتوقف عليه

بهذه الصيغة ولا بهذا الفعل (الامام الطلب محقق والشك فى جواز التأخير فوجب الفور) ليخرج عن العهدة بيقين (واعترض) على هذا بأنه (لا يلائم ما تقدم له) أى الامام (من التوقف فى كونه للفور وأيضا وجوب المبادرة ينافى قوله) أى الامام (اقطع بأنه مهما أتى به موقع بحكم الصيغة للمطلوب) ذكره التفتازانى قال المصنف (وأنت اذا وصلت قوله) أى الامام (للمطلوب ينافى قوله وانما التوقف فى أنه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب لم تقف عن الجزم بالمطابقة فان وجوب الفور بعد ما قال ليس الا احتياطا لاحتمال الفور لا انه مقتضى الصيغة وان الشك فى جواز التأخير بالشك فى الفور) أى بسببه لان الشك فى أحد الضدين شك فى الآخر بالضرورة (ثم كونه ممتثلا بحكم الصيغة ينافى الاثم الا أن يراد اثم ترك الاحتياط) وبعد تسليم ان الفور احتياط فكون تركه مؤثما محل نظر (نعم لو قال) الامام (القضاء بالصيغة لا بسبب جديد أمكن) عدم المنافاة بين الامتثال بحكم الصيغة والتأثيم بالتأخير الى ما بعد زمن الفور لجواز جعله ممتثلا بحكم الصيغة من حيث القضاء وآثما بتركه الامتثال بحكم الصيغة من حيث الاداء هذا ما ظهر لى فى توجيه هذه الزيادة وعليه من التعقب أولا أن المصطلح عند الشافعية ان العبادة اذا لم يكن لها وقت محدود الطرفين كسجدة التلاوة والصلاة المطلقة لا توصف بأداء ولا قضاء وثانيا ان المشهور عن عامة الشافعية ان القضاء بسبب جديد وثالثا أن نفس الامام قد قال بعد ما تقدم فاما وضع التوقف فى أن المؤخر هل يكون كمن أوقع ما طلب منه وراء الوقت الذى يتأقت به الامر حتى لا يكون ممتثلا أصلا فهذا بعيد لان الصيغة مرسلة ولا اختصاص لها بزمان فلم تكن حاجة الى هذه الزيادة (وأجيب لا شك) فى جواز التأخير (مع دليلنا) المفيد له فوجب العمل به ثم هذا ﴿تنبيه﴾ كان الاولى ذكره فى ذيل مسئلة صيغة الامر خاص فى الوجوب (قيل مسئلة الامر للوجوب شرعية لان محمولها الوجوب وهو شرعى وقيل لغوية وهو ظاهر الآمدى وأتباعه) والصحيح عند أبى اسحق الشيرازى (إذ كرروا قولهم فى الاجوبة قياس فى اللغة واثبات اللغة بلوازم الماهية وهو) أى كونها لغوية (الوجه اذ لا خلل) فى ذلك وان كان محمولها الوجوب (فان الايجاب لغة الاثبات والالزام وايجابه سبحانه ليس الا الزامه واثباته على المخاطبين بطلبه الحتم فهو) أى الوجوب الشرعى (من أفراد اللغوى) فان قيل بل ينبغى أن تكون شرعية لانه مأخوذ فى تعريف الوجوب استحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع فالجواب المنع (واستحقاق العقاب بالترك ليس بجزء المفهوم) للوجوب (بل) لازم (مقارن بخارج عقلى أو عادى لامر كل من له ولاية الالزام وهو) أى الخارج المذكور (حسن عقاب مخالفه) أى أمر من له ولاية الالزام (وتعريف الوجوب طلب) لفعل (ينتهض تركه سببا للعقاب) كما ذكره غير واحد (يجوز) بمطلق الوجوب (لايجابه تعالى أو) لايجاب (من له ولاية الالزام بقرينة ينتهض الى آخره فيصدق ايجابه تعالى فردا من مطلقه) أى الوجوب اللغوى (وظهر أن الاستحقاق) للعقاب بالترك (ليس لازم الترك) مطلقا (بل) هو لازم (لصنف منه) أى من الوجوب (لتحقق الامر ممن لا ولاية له مفيدا للايجاب فيتحقق هو) أى الوجوب فيه (ولا استحقاق) للعقاب (بتركه) لانه (بلا

تأثير المؤثر لا وجوده كالاحصان وفيه مسئلتان) * أقول هذا هو القسم الثانى من أقسام المخصصات المتصلة والشرط فى اللغة هو العلامة ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف ولاشك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون فى وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر أو جزأ من علته أو شرطا لعلته أو يكون جزأ من نفس المؤثر لان الشئ أيضا يتوقف فى وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضا لان التأثير متوقف على وجود المؤثر وكل ما توقف

(بلا ولاية) للآمر عليه ﴿(مسئلة الآمر) لشخص (بالامر) لغيره (بالشئ ليس آمرا به) أى بالشئ (لذلك المأمور والا) لو كان آمرا به لذلك المأمور (كان مر عبدك ببيع ثوبى تعديا) على المخاطب بالتصرف فى عبده بغير اذنه (وناقض قولك للعبد لا تبعه) لنهيه عن بيع ما أمره ببيعه قالوا واللازم منتف فيهما قال السبكى ولقائل أن يقول على الاول انما يكون متعديا لو كان آمره لعبد الغير غير لازم لامر السيد لعبده بذلك لكنه لازم له هنا لدلالة مر عبدك بكذا على أمر السيد بأمر عبده بذلك وعلى أمره هو العبد بذلك وهذا الازم للاول بمعنى ان أمر القائل للعبد بذلك متوقف على أمر السيد اياه به لازم له وحينئذ لا يكون أمره العبد تعديا لانه موافق لامر السيد له بذلك فهو آمر بما أمره به سيده سلمناه لكن لا نسلم ان التعدى لاجل ان الصيغة لم تقتضه بل لوجود المانع من ذلك وهو التصرف فى ملك الغير من غير سلطان عليه وهذا المانع مفقود فى أوامر الشرع لوجود سلطان التكليف له علينا فلا تعدى حينئذ وعلى الثانى انما يلزم التناقض لو كان اللازم مستلزما للارادة وجاز أن يكون أحد الامرين غير مراد فلا تناقض انتهى وفيه نظر لانه ليس هنا تدافع بين أمرين بل بين أمر ونهى فالاولى قول المصنف (ولا يخفى منع بطلان) اللازم (الثانى) الذى هو التناقض (اذ لا يراد بالمناقضة هنا الامنعه) أى المأمور من البيع (بعد طلبه) أى البيع (منه) أى المأمور به (وهو) أى منعه منه بعد طلبه منه (نسخ) لطلبه هذا هو المختار وقيل أمر به (قالوا فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله بأن يأمرنا) فانه يفهم منه أن الآمر هو الله تعالى (و) أمر (الملك وزيره) بأن يأمر فلانا بكذا فانه يفهم ان الآمر الملك (أجيب بأنه) أى فهم ذلك فى كليهما (من قرينة انه) أى المأمور أولا (رسول) ومبلغ عن الله كما فى الاول وعن الملك كما فى الثانى (لا من لفظ الامر المتعلق به) أى بالمأمور به ثانيا ومحل النزاع انما هو هذا ثم قال السبكى ومحل النزاع قول القائل مر فلانا بكذا أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول آمر والثانى مبلغ بلا نزاع وصرح به ابن الحاجب فى المنتهى وسوى التفتازانى بينهما فى الارادة بموضوع المسئلة ثم قال وقد سبق الى بعض الاوهام ان المراد الاول فقط يعنى ما كان بلفظ الامر فهذا يشير الى أن التسوية بينهما هو الثبت وهو الاشبه والله سبحانه أعلم ﴿(مسئلة اذا تعاقب أمران) غير متعاطفين (بمتماثلين فى) مأمور به (قابل للتكرار) كصل ركعتين صل ركعتين (بخلاف) أمرين متعاقبين غير متعاطفين بمتماثلين فى مأمور به غير قابل للتكرار كصم اليوم صم اليوم (صم اليوم ولا صارف عنه) أى التكرار (من تعريف) للمأمور به بعد ذكره منكرا (كصل الركعتين) بعد صل ركعتين (أو) من (عادة كاسقنى ماء) اسقنى ماء (فانه) أى كون الثانى مؤكدا الاول فى هذه الصورة (اتفاق) اما فى الاولى فظاهر لعدم القابلية للتكرار واما فى الثانية فلان الاصل الاكثرى أن النكرة اذا أعيدت معرفة كانت عين الاولى وأما فى الثالثة فلان دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا يمنع تكرار السقى وسيعلم فائدة ما بقى من القيود (قيل بالوقف) فى كونه تأسيسا أو تأكيدا وهو لابى بكر الصيرفى وأبى الحسين البصرى (وقيل تأكيد) وهو لبعض الشافعية والجبائى (وقيل تأسيس) وهو للاكثرين على ما ذكر السبكى ولعبد الجبار على ما فى البديع (لانه أفود ووضع الكلام للافادة ولانه الاصل والاول) وهو لانه أفود ووضع الكلام

عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الاولى الثانى أن يتوقف على الغير فى تأثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر أى لا يتوقف وجوده يعنى وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان فان تأثير الزنا فى الرجم متوقف عليه واما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزنى وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والغزالى فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالى يقول بجعل الشارع وأما المصنف

وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى فى القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشئ على نفسه قلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعرى وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم فى الاشتراك فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر والفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله

لاوجوده ولم يقل لاذاته كما قاله فى المحصول * واعلم أن الشرط قد يكون شرعيا كما مثلناه وقد يكون عقليا كما تقول الحياة شرط فى العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغويا نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وكلام الامام يقتضى ان المحدود هو الشرط الشرعى قال * (الاولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه ان شرط عدمه * الثانية ان كان زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا أو نباشا فاقطع يكفى أحدهما وان شفيت فسالم وغانم حر فشفى عتقا وان قال أو فيعتق أحدهما ويعين) أقول ذكر فى الشرط مسئلتين احداهما أن المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل فى الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فأنت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل اجزاء الفاتحة وان كان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقرئى الفاتحة فأنت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفى بانتفاء جزئه المسئلة الثانية فى تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام لان الشرط قد يكون متحدا نحو ان قمت فأنت طالق وقد يكون متعددا إما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجمه فيحتاج اليهما من الرجم وإما على سبيل البدل نحو ان كان سارقا أو نباشا فاقطعه فيكفى واحد منهما فى وجوب القطع والمشروط أيضا على ثلاثة أقسام فمثال الاول قد عرفته ومثال الثانى ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتى بأو فيقول ان شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحد منهما ويعينه السيد واذا ضربت ثلاثة فى ثلاثة صارت تسعة وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم .

للافادة (يغنى عن هذا) أى لانه الاصل وهو ظاهر (والكل) أى وكل منهما (لا يقاوم الاكثرية للتكرير فى التأكيد لانه كثر التكرير فى التأكيد ما لم يكثر فى التأسيس فيحمل على التأكيد حملا للفرد على الاعم الاغلب (ومعارض بالبراءة الاصلية) أى والتأسيس معارض بما فى التأكيد من الموافقة للاصل الذى هو براءة ذمة المكلف من تعلق التكليف بها مرة ثانية اذ لا ضرورة تدعو اليه والاصل عدمه (بعد منع الاصالة) أى كون الاصل فى الكلام الافادة (فى التكرار) انما ذلك فى غير التكرار بشهادة الكثرة (فيترجح) التأكيد (واذ منع كون التأسيس أكثر فى محل النزاع) وهو توالى أمرين متماثلين فى قابل للتكرار لا صارف عنه (سقط ما قيل) أى ما قاله الواقف (تعارض الترجيح) فى التأسيس والتأكيد (فالوقف) لانه ظهر أرجحية التأكيد عليه فلا وقف هذا فى التعاقب بلا عطف (وفى العطف كوصل ركعتين) بعد صل ركعتين (يعمل بهما) أى الامرين لان التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل قال القرافى واختاره القاضى أبو بكر وهو الذى يجىء على قول أصحابنا وقيل يكون الثانى عين الاول انتهى والاول هو الوجه (الا ان ترجح التأكيد) فى المعطوف بمرجح عادى من تعريف أو غيره ولا معارض يمنع منه (فبه) أى فيعمل بالتأكيد (أو) يوجد (التعادل) بين تراجيح كونه تأسيسا وتأكيدا (فبمقتضى خارج) أى فالعمل بمقتضى خارج عنهما ان وجد والا فالوقف كاسقنى ماء واسقنى الماء لان العادة والتعريف فى مقابلة العطف والتأسيس فان قيل بل يترجح التأسيس لما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب مرة ثانية أجيب قد يكون الاحتياط فى الحمل على التأكيد لاحتمال الحرمة فى المرة الثانية هذا كله فى الامرين متماثلين فان كانا مختلفين عمل بهما اتفاقا متعاطفين كانا كصم وصل أو غير متعاطفين كصم صل ذكره فى البديع وغيره لكن ذكر القرافى أن الثانى اذا كان ضده يشترط فيه أن يكون فى وقتين نحو أكرم زيدا وأهنه فان اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يحمل على النسخ لان من شرطه التراخى حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف والامتحان به ويكون الواو حينئذ بمعنى أو وحتى يحصل التخيير وفى المحصول فان كان أحدهما عاما والآخر خاصا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة فان كان الثانى غير معطوف كان تأكيدا وان كان معطوفا فقال بعضهم لا يكون داخلا تحت الكلام الاول ليصح العطف والاشبه الوقف للتعارض بين ظاهر العموم وظاهر العطف وقال القاضى عبد الوهاب والصحيح أن ذلك محمول على ما يسبق للوهم عند السماع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور اهتماما به بذكره ثانيا على تقدير كونه مؤخرا وبذكره أولا على تقدير البداءة به ثم هذا كله فى المتعاقبين فان تراخى أحدهما عن الآخر عمل بهما سواء تماثلا أو اختلفا وسواء كان الثانى معطوفا أو غير معطوف والله سبحانه أعلم ﴿ (مسئلة اختلف القائلون بالنفسى فاختار الامام والغزالى وابن الحاجب أن الامر بالشىء فورا ليس نهيا عن ضده) أى ذلك الشىء (ولا يقتضيه) أى النهى عن ضده (عقلا والمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان) الضد (واحدا) فالامر بالايمان نهى عن الكفر (والا) فان كان له اضداد (فعن الكل) أى فهو نهى عن كلها فالامر بالقيام نهى عن القعود والاضطجاع والسجود وغيره ذكره صاحب الكشف وغيره (وقيل) نهى (عن واحد غير عين)

وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لانها الحاصل من ضرب اثنين فى اثنين قال فى المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى وقد تقدم فى الاستثناء حكم الشرط الداخل على الجمل قال (الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مؤمنة وهى كالاستثناء) أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فان التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وهو تمثيل غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لان رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الاثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بأن تكون واقعة فى نفى أو شرط كما تقدم (قوله وهى) أى والصفة كالاستثناء يعنى فى وجوب الاتصال وعودها الى الجمل وفصل فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متعلقة بالاولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فان لم تكن فانها تعود الى الاخيرة فقط وقد عرفت ضابط التعلق فى المسئلة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخيرة مطلقا كما قال به فى الاستثناء وليس كذلك كما تقدم ومشعر أيضا بجريان الخلاف المذكور فى الاستثناء فى اخراج الاكثر والمساوى والاقل وفيه نظر قال *(الرابع الغاية

من اضداده (وهو بعيد) ظاهر البعد (وان النهى أمر بالضد المتحد) فالنهى عن الكفر أمر بالايمان (والا) فان كان له اضداد (فقيل) أى قال بعض الحنفية والمحدثين هو أمر (بالكل) أى باضداده كلها (وفيه بعد) يظهر مما سيأتى (والعامة) من الحنفية والشافعية والمحدثين هو أمر (بواحد غير عين) من اضداده (فالقاضى) أبو بكر الباقلانى قال (أولا كذلك) أى الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى عن الشئ أمر بضده (وآخرا يتضمنان) أى يتضمن الامر بالشئ النهى عن ضده والنهى عن الشئ الامر بضده (ومنهم من اقتصر على الامر) أى قال الامر بالشئ نهى عن ضده وسكت عن النهى وهو معزو الى أبى الحسن الأشعرى ومتابعيه (وعمم) الامر فى أنه نهى عن الضد (فى الايجابى والندبى فهما) أى الامر الايجابى والامر الندبى (نهيا تحريم وكراهة فى الضد) أى فالامر الايجابى نهى تحريمى عن الضد والامر الندبى نهى تنزيهى عن الضد (ومنهم من خص أمر الوجوب) فجعله نهيا تحريميا عن الضد دون الندب (واتفق المعتزلة لنفيهم) الكلام (النفسى على نفى العينية فيهما) أى على ان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا بالعكس لعدم امكان ذلك فيهما لفظا (واختلفوا واهل يوجب كل من الصيغتين) أى صيغتى الامر والنهى (حكما فى الضد فأبو هاشم وأتباعه لا بل) الضد (مسكوت) عنه (وأبو الحسين وعبد الجبار) الامر (يوجب حرمته) أى الضد (وعبارة) طائفة (أخرى) الامر (يدل عليها) أى حرمة ضده (و) عبارة طائفة (أخرى) الامر (يقتضيها) أى حرمة ضده والحاصل ان حرمة الضد لما لم تكن عندهم من موجبات صيغة الامر فرارا من أن يكون الامر نهيا عن ضده تنوعت أشاراتهم الى ذلك على ما قالوا فمن قال يوجب أشار الى ان حرمة الضد تثبت ضرورة تحقق حكم الامر كالنكاح أوجب الحل فى حق الزوج بصيغته والحرمة فى حق الغير بحكمه دون صيغته ومن قال يدل أشار الى أنها تثبت بطريق الدلالة لان الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن الحرمة من موجباتها كالنهى عن التأفيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن حرمته من موجبات لفظ التأفيف ومن قال يقتضى أشار الى أنها تثبت بطريق الضرورة المنسوبة الى غير لفظ الامر لان المقتضى يثبت زيادة على اللفظ بطريق الضرورة ولا يخفى على المتأمل ما فيه (وفخر الاسلام والقاضى أبو زيد وشمس الأئمة) السرخسى وصدر الاسلام (وأتباعهم) من المتأخرين الامر (يقتضى كراهة الضد ولو كان) الامر (ايجابا والنهى) يقتضى (كونه) أى الضد (سنة مؤكدة ولو) كان النهى (تحريما وحرر أن المسئلة فى أمر الفور لا التراخى) ذكره شمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب القواطع وغيرهم (وفى الضد) الوجودى (المستلزم للترك لا الترك) ذكره الشيخ سراج الدين الهندى والسبكى وغيرهما ثم قالوا (وليس النزاع فى لفظهما) أى الامر والنهى بأن يطلق لفظ أحدهما على الآخر للقطع بأن صيغة الامر افعل ونحوها وصيغة النهى لا تفعل (ولا المفهومين) أى وليس النزاع فى ان مفهوم أحدهما وهو الصيغة التى هى كذا عين مفهوم الآخر أو فى ضمنه (للتغاير) أى للقطع بأن مفهوم كل منهما غير مفهوم الآخر (بل) النزاع (فى أن طلب الفعل الذى هو الامر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى) فالجمهور نعم فالمتعلق واحد والمتعلق به شيآن متلازمان فهو عندهم كالعلم المتعلق

وهى طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل أتموا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط) أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشئ طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشئ وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن (قوله وحكم ما بعدها مخالف) أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يحتمل ان يكون أراد

بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها مخالف لها او يحتمل أن يكون
المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسئلة المفروضة وهي التي وقع الخلاف فيها انما هو
فيما دخل عليه الحرف لا في الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل
والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية

ثانيا خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية

بمعلومين متلازمين فكما يستحيل ان يتحقق العلم بأحدهما ويجهل الآخر يستحيل أن يتحقق الاقتضاء
النفسي لفعل دون اقتضائه لترك ضده والقاضي آخرا الا أنه يثني المتعلق والمتعلق به جميعا فيرى ان
الامر النفسي يقارنه نهي نفسي أيضا فيكون وجود القول النفسي الذي هو اقتضاء القيام ويعبر عنه بقم
متضمنا وجود قول آخر في النفس يعبر عنه بلا تقعد ويكون القول المعبر عنه بقم متضمنا القول الثاني
ومقارنه حتى لا يوجد منفردا عنه ويجري مجرى الجوهر والعرض من حيث انه لا يمكن انفصالهما
والامام والغزالي ومن وافقهما الا أيضا الا أنهم يوحدون المتعلق والمتعلق به هذا وذهب الغزالي أيضا
الى أن غيرية أحدهما للآخر انما هي في غير كلام الله تعالى فقال طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك
القعود وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد وهو أمر ونهي ووعد ووعيد فلا تتطرق
الغيرية اليه فليفرض في المخلوق وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة السكون وطلب لتركه اهـ
ووافقه على هذا أبو نصر القشيري * وأجيب بأنه لا شك في أنه في ذاته واحد ولكنه متعدد باعتبار
المتعلقات وكلامنا في الغيرية بهذا المعنى ثم قد علم من هذا أيضا أن النزاع في أن النهي عن الشيء أمر
بضده أولا انما هو في ان طلب الكف عن الشيء الذي هو النهي هل هو عين طلب فعل ضده الذي هو
الامر أم لا فقيل نعم اتحد الضد أم تعدد وقيل بل أمر بالمتحد والا فبواحد غير عين وقيل لا ولكن يتضمنه
ولعله انما لم يذكره لان ما ذكر يرشد اليه (وقول فخر الاسلام ومن معه) الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي يقتضي كون ضده سنة مؤكدة (لا يستلزم اللفظي) أي كون المراد بالامر الامر
اللفظي وبالنهي النهي اللفظي (بل هو) أي هذا القول (كالتضمن في قول القاضي آخرا) فانه أفاد
انه اختار هذا بناء على ان كلا من الامر والنهي لما كان ثابتا في الآخر ضرورة لا مقصودا وكان
الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه لان الاول ثابت بقدر ما ترتفع به الضرورة والثاني
ثابت من كل وجه سماه اقتضاء ثم قال هو وغيره وليس المراد بالاقتضاء هنا المصطلح وهو جعل غير
المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود
فسمي به لشبهه به من حيث الثبوت ضرورة ومن ثمة كان موجب الامر والنهي هنا بقدر ما تندفع
به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو
صحة الكلام وهذا في المعنى ما ذهب اليه القاضي من المراد بالتضمن لكن هذا لا يعين كون المراد بكل
من الامر والنهي في كلام فخر الاسلام النفسي بل الظاهر ان اللفظي هو المراد له كما فيما تقدم من
أول كتابه الى هذا الباب (ومراده) أي فخر الاسلام (غير أمر الفور لتنصيصه على تحريم الضد
المفوت) يعني اذا كان الامر للوجوب فقال وفائدة هذا الاصل أن التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر
لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد لم تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره اهـ ولو كان مراده أمر الفور اما بناء على انه له
كما ذهب اليه الرازي أو لانه مضيق ابتداء كما في صوم رمضان أو بسبب ضيق الوقت كالامر بالصلاة
عند ضيق الوقت لم يتأت القول بكراهة الضد لانه ما من ضد الا والاشتغال به مفوت للمأمور به حينئذ

وهو مستعمل في عرف
النحاة وحاصل المسئلة
ان ما بعد الحرف مخالف في
الحكم لما قبله أي ليس
داخلا فيه بل محكوم عليه
بنقيض حكمه لان ذلك
الحكم لو كان ثابتا فيه أيضا
لم يكن الحكم منتهيا ومنقطعا
فلا تكون الغاية غاية وهو
محال مثاله قوله تعالى ثم
أتموا الصيام الى الليل فان
الى دالة على ان الليل ليس
محلا للصوم وهذه المسئلة
فيها مذاهب أحدها
ما اختاره المصنف وهو
مذهب الشافعي كما تقدم
نقله عنه في مفهوم العدد
والثاني انه داخل فيما قبله
والثالث ان كان من
الجنس دخل والا فلا نحو
بعتك الرمان الى هذه
الشجرة فينظر هل هي من
الرمان أم لا والرابع ان
لم يكن معه من دخل
كما مثلناه والا فلا نحو بعتك
من كذا الى كذا
والخامس ان كان منفصلا
عما قبله بفصل معلوم
بالحس كقوله تعالى ثم أتموا
الصيام الى الليل فانه
لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق فان المرفق ليس
منفصلا عن اليد بفصل معلوم غير مشتبه عما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض
الاجزاء أولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب ان هذا التفصيل هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان اقترن بمن
فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار الآمدي أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيأ

(وعلى

وفى دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعتك من هذا الجدار الى هـذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار فى البيع ولا الدرهـم العاشر فى الاقرار وفى الفرق نظر فان قيل هـذا الخلاف ينبغى أن يكون فى الى خاصـة واما حتى فقد نص أهـل العربية على ان ما بعـدها يجب أن يكون من جنسه وداخـلا فى حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنـه قوله تعالى سـلام هى حتى مطلع الفجر (قوله ووجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عـن سؤال مقدر توجيهـه انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غســل المرفق غـير واجب وليس كذلك وجوابه ما فى الكتاب وتقـريره من وجهــين أحدهما ان النبى صلى الله عليه وسلم توضأ فادار الماء على مرفقيــه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى مع كما قد قيـل فى قـوله تعالى ولا تأكلوا أموالهـم الى أموالكم واحتمل أن لا يكون واجبا فأوجبناه للاحتياط * الثانى ان المرفق لما لم يكن متميزا عن اليــد امتيازا حسيا وجب غســله احتياطا حتى يحصـل العلم بغسل اليد وعلى هـذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصـيل الذى نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم الغاية فى عودها الى الجمل كحكم الصفة قال *(والمنفصــل ثلاثة الاول العقل كقوله تعالى الله خالـق كل شئ الثانى الحس مثل وأوتيت من كل شئ الثالث الدليل السمعى وفيه مسائل * الاولى الخاص اذا عارض العام يخصصه علم تأخيره أم لا وأبو حنيفة جعل المتقـدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا إعمال الدليلين أولى) أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع فى المنفصلة والمنفصــل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته الى ذكر العام معـه بخلاف المتصـل كالشرط وغـيره وقسمه المصنف الى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس و بالعادة وقرائن الاحوال الا أن يقال ان القياس من الادلة السمعية ولهذا أدرجه .

(وعلى هـذا) الذى تحرر مرادا لفخر الاسلام (ينبغى تقييد الضـد بالمفوت ثم اطلاق الامر عن كونه فوريا) فيقال الامر بالشئ نهى عن ضده المفوت له أو يسـتلزمه وعلى قياسـه والنهى عن الشئ أمر بضـده المفوت عدمه له فيؤل فى المعنى الى قول صـدر الشريعـة ان الصحيح إن الضـد ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهى يجب وإن لم يفوت فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة لكن كما قال التفتازانى حاصل هـذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ يدل على وجوب تركه وهـذا مما لا ينبغى ورفيـه نزاع انتهى واما الباقى فسـيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى (وفائدة الخلاف) فى كون الامر بالشئ نهيا عن ضده أو يسـتلزمه أولا تظهر اذا ترك المأمور به وفعـل ضده الذى لم يقصد بنهى من حيث (استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط) كما هو لازم القول بأنه ليس نهيا عن ضده ولا يستلزمه (أو) استحقاق العقاب (به) أى بترك المأمور به (و بفعل الضد حيث عصى أمرا ونهيا) كما هو لازم القول بأنه نهى عن ضده أو يسـتلزمه وفى كون النهى عن الشئ أمرا بضـده تظهر اذا فعـل المنهى عنه وترك ضده الذى لم يقصد بامر من حيث استحقاق العقاب بفعل المنهى عنـه فقط كما هو لازم القول بانه ليس أمرا بضده أو به و بترك فعـل الضد كما هو لازم القول بانه أمر بضده ولعله انما لم يذكروا اكتفاء بارشاد الاول اليـه (للنافين) كون الامر نهيا عن ضده و بالعكس انه (لو كانا) أى النهى عن الضد والامر بالضـد (اياهما) أى الامر بالشئ والنهى عن الشئ (أو لازميهما) أى الامر بالشئ والنهى عن الشئ (لزم تعقل الضد فى الامر والنهى والكف) فى الامر والامر فى النهى (لاستحالتهما) أى الامر والنهى حينئذ (ممن لم يتعقلهما) أى الضد والكف فى الامر والضد والامر فى النهى (والقطع بتحققهما) أى الامر والنهى (وعدم خطورهما) أى الضد والكف فى الامر والضد والامر فى النهى (واعترض بأن ما لا يخطر الاضداد الجزئية والمراد) بالضد هنا (الضد العام) أى المطلق وهو ما لا يجامع المأمور به الدائر فى الاضداد الجزئية (وتعقله) أى الضد العام (لازم) للامر والنهى (اذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه) أى الفعل (لانتفاء طلب الحاصل وهو) أى العلم بعدمه (ملزوم العلم بالخاص) أى بالضد الخاص (وهو) أى الضد الخاص (ملزوم للعام) أى للضد العام (ولا يخفى ما فى هذا الاعتراض من عدم التوارد أولا وتناقضه فى نفسه ثانيا اذ فرضهم الجزئية) للضدية فى نفى الخطور (ولا تخطر) الاضداد الجزئية (تسليم) لنفى خطور الضد الجزئى (وقوله) العلم بعدم الفعل (ملزوم العلم بالخاص يناقض ما لا يخطر الى آخره) أى الاضداد الجزئية لان العلم بالضد الخاص اثبات خطوره (وأجيب) عن هـذا الاعتراض (بمنع التوقف) للامر بالفعل (على العلم بعدم التلبس) بذلك الفعل فى حال الامر (لان المطلوب مستقبل فلا حاجة له الى الالتفات الى ما فى الحال ولو سلم) توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس به (فالكف) عن الفعل الذى هو الضد (مشاهد محسوس (ولا يستلزم) الكف حينئذ (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أى الكف (بالسكون) فلا يلزم تعقل الضد (ولو سلم) لزوم تعقل الضد (فمجرد تعقله الضد ليس ملزوما لطلب تركه) الضد (لجواز الاكتفاء) فى الامر (بمنع ترك الفـعل) المأمور به (اما ما قيل لا نزاع فى أن الامر بالشئ نهى عن

في مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية وفيه نظر لان العادة تقدم ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب
* الاول العقل والتخصيص به على قسمين أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شئ فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه
والتمثيل بهذه الآية ينبني على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشئ يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان
للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله شهيد الآية * الثاني أن يكون بالنظر

تركه وإما لانه) أي منع تركه (بطلب آخر) غير طلب الفعل المأمور به (لخطور الترك عادة وطلب
ترك تركه) أي المأمور به (الكائن بفعله وزان لا تترك وكذا الضد المفوت) أي مطلوب بطلب آخر
لخطوره عادة وطلب تركه بفعل المأمور به (فالاوجه أن الامر بالشئ مستلزم للنهي عن تركه غير مقصود)
استلزاما (بالمعنى الاعم) فيه (وكذا) الامر بالشئ نهي (عن الضد المفوت لخطوره كذلك) يعني اذا
تعقل مفهوم الضد المفوت وتعقل معنى طلب الترك حكم فيه وبلزومه له قاله المصنف (فانما التعذيب
به) اي بالضد (التفويته) المأمور به فالتعذيب على فعل الضد من حيث انه مفوت لا مطلقا (فاما
ضد بخصوصه) اذا كان للمأمور به ضد غيره (فليس لازما عادة للقطع بعدم خطوره الا كل من تصور
الصلاة في العادة القاضي لو لم يكن) الامر بالشئ (اياه) أي نهيا عن ضده وبالعكس (فضده أو مثله
أو خلافه) لانهما حينئذ ان تنافيا الذاتيهما أي يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنسبة الى ذاتيهما
فضدان وان تساويا في الذاتيات واللازم فمثلان وان لم يتنافيا بأنفسهما بأن لم يتنافيا أو تنافيا لا بأنفسهما
فخلافان (والاولان) أي كونهما ضدين وكونهما مثلين (باطلان) والا لم يجتمعا لاستحالة اجتماع
الضدين والمثلين (واجتماع الامر بالشئ مع النهي عن ضده لا يقبل التشكيك) لان وقوعه ضروري
كما في تحرك ولا تسكن (وكذا الثالث) أي كونهما خلافين باطل أيضا (والا لجاز كل) أي اجتماع
كل من الامر بالشئ والنهي عن الشئ (مع ضد الآخر كالحلاوة والبياض) اي يجوز أن تجتمع الحلاوة
مع ضد البياض وهو السواد (فيجتمع الامر بشئ مع ضد النهي عن ضده) أي الشئ (وهو) أي ضد
النهي عن ضد الشئ (الامر بضده) أي الشئ (وهو) أي الامر بشئ مع ضد النهي عن ضده (تكليف
بالمحال لانه) أي الامر (طلبه) أي الفعل (في وقت طلب فيه عدمه) أي الفعل فقد طلب منه الجمع
بين الضدين والجمع بينهما محال (أجيب بمنع كون لازم كل خلافين ذلك) أي اجتماع كل مع ضد الآخر
(لجواز تلازمهما) أي الخلافين بناء على ما عليه المشايخ من انه لا يشترط في التغاير جواز الانفكاك
كالجوهر مع العرض والعلة مع معلولها المساوي (فلا يجامع) أحدهما (الضد) للآخر لان اجتماع
أحد المتلازمين مع شئ يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال (واذن فالنهي
ان كان طلب ترك ضد المأمور به اخترناهما) أي الامر بالشئ والنهي عن ضده (خلافين ولا يجب
اجتماعه) أي النهي (مع ضد طلب المأمور به كالصلاة مع اباحة الاكل) فانهما خلافان ولا يجب
اجتماعهما (وبعد تحرير النزاع لا يتجه الترديد بينه) أي ترك ضد المأمور به أن يكون هو المراد بالنهي
(وبين فعل ضد ضده) أي المأمور به (الذي يتحقق به ترك ضده وهو) أي فعل ضد ضده (عينه)
أي المأمور به أن يكون هو المراد بالنهي واذن (فحاصله طلب الفعل طلب عينه وانه لعب ثم اصلاحه
حتى لا يكون لعبا (بأن يراد ان طلب الفعل له اسمان أمر بالفعل ونهي عن ضده وهو) أي النزاع
(حينئذ) أي حين يكون المراد هذا نزاع (لغوي) في تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفي تسمية طلبه
نهيا ولم يثبت ذلك (ولهم) أي القائلين الامر بالشئ عين النهي عن ضده وبالعكس وهم القاضي
وموافقوه (أيضا فعل السكون عين ترك الحركة وطلبه) أي فعل السكون (استعلاء وهو) أي طلبه

استعلاء

كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثاني الحس أي المشاهدة والا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس وأوتيت من كل شئ فانها لم تؤت شيأ من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسي ونحو ذلك وان كان نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال انه المخرج له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شئ فانا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل * الاولى في بيان ضابط كلي على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالادلة السمعية (٣) مفصلا فنقول الخاص اذا عارض العام أي دل على
خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقدمه أو لم يعلم شئ منهما ونقله الامام عن
الشافعي واختاره هو وأتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ بالمتأخر سواء كان هو الخاص او العام لقول ابن
عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وان تأخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه فان جهل
التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما على الآخر بمرجح مما تضمنه حكما شرعيا أو اشتهار روايته أو [illegible] الاكثر بدا أو يكون

أحدهما محرما والآخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تأخر عن العام ولكنه ورد عقيبه من غير تراخ فانه لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه فى المحصول حجة الشافعى أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين أما الخاص فواضح وأما العام ففى بعض ما دل عليه واذا لم نجعله مخصصا له بل جعلناه منسوخا فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن اعمال الدليلين أولى واعلم ان ما قاله المصنف من الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لانه اذا كان كذلك كان بيانا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم الآن دون ما قبل لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله فى المحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وانما نأخذ به حيث لا يؤدى الى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتى قال ﴿(الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله وأولات الاحمال أجلهن وقوله تعالى يوصيكم الله الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث والزانية والزانى فاجلدوا برجمه للمحصن وتنصيف حد القذف على العبد) أقول شرع فى بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت أو فعلا وبالاجماع ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف والنشر وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضا وهو جائز وفى المحصول عن بعض الظاهرية ان الكتاب لا يكون مخصصا أصلا لا الكتاب ولا السنة واحتج بقوله تعالى لتبين ففوض أمر البيان الى رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانه مخصص لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وللخصم أن يقول لا أسلم ان تخصيص المطلقات بهذه

استعلاء (الامر طلب تركها) أى الحركة (وهو) أى طلب تركها (النهى وهذا) الدليل (كالاول يعم النهى) لانه يقال أيضا بالقلب (والجواب برجوع النزاع لفظيا) كما ذكره ابن الحاجب وغيره (ممنوع بل هو) أى النزاع (فى وحدة الطلب القائم بالنفس وتعدده) أى الطلب القائم بها (بناء على أن الفعل أعنى الحاصل بالمصدر وترك اضداده واحد فى الوجود بوجود واحد أولا) أى أو ليس كذلك (بل الجواب ما تضمنه دليل النافين من القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وأيضا فانما يتم) هذا الدليل (فيما أحدهما) اى الامر والنهى (ترك الآخر كالحركة والسكون لا الاضداد الوجودية فليس ما أحدهما ترك الآخر (محل النزاع عند الاكثر ولا تمامه) أى محل النزاع (عندنا) لانه أعم من ذلك (وللمعمم) أى القائل (فى النهى) انه أمر بالضد (دليلا القاضى) وهما لو لم يكن نفسه لكان مثله أو ضده أو خلافه وهى باطلة وترك السكون الحركة فطلبه طلبها (والجواب) عنهما (ما تقدم) آنفا وهو منع كون لازم الخلاف ذلك لجواز تلازمهما والقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد (وأيضا يلزم فى نهى الشارع كون كل من المعاصى المضادة) كاللواط والزنا (مأمورا به مخيرا) مثابا عليه اذا ترك أحدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب (ولو التزموه) أى هذا (لغة غير آبها) أى المعاصى (ممنوعة بشرعى كالمخرج من العام) من حيث ان العام (يتناوله) أى المخرج (ويمتنع فيه) أى المخرج (حكمه) أى العام بموجب لذلك (أمكنهم وعلى اعتباره فالمطلوب ضد لم يمنعه الدليل وأما الزام نفى المباح) على هذا القول اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبى وهو باطل كما يأتى (فغير لازم) اذ لا يلزم ترك الشئ فعل ضده (المضمن) أى القائل بأن الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده قال (أمر الايجاب طلب فعل يذم تركه فاستلزم النهى عنه) اى ترك المأمور به (وعما يحصل به) ترك المأمور به (وهو) اى ترك المأمور به (الضد) للامر وهو النهى (ونقض) هذا بأنه (لو تم لزم تصور الكف عن الكف لكل أمر) لان الكف عن الفعل منهى عنه حينئذ والنهى طلب فعل هو كف فيكون الامر متضمنا لطلب الكف عن الكف والحكم بالشئ فرع تصوره فيلزم تصور الكف عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف فلا يكون الكف الذى ذم عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشئ النهى عن الكف ولا عن الضد (ولو سلم) عدم النقض بهذا لعدم لزوم تصور الكف عن الكف فى كل امر الدليل المذكور لان الكف مشاهد فيستغنى بمشاهدته عن تصوره على أن النهى غير مقصود بالذات وانما هو مقصود بالعرض فهو معترض من وجه آخر كما أشار اليه بقوله (منع كون الذم بالترك جزء الوجوب) فى نفس الامر (وان وقع) الذم بالترك (جزء التعريف) الرسمى له (بل هو) اى الوجوب (الطلب الجازم ثم يلزم تركه) أى مقتضاه (ذلك) اى الذم (اذا صدر الامر) (ممن له حق الالزام) فلا يكون الامر متضمنا للنهى لان البحث انه يستلزمه بحسب مفهومه لا بالنظر الى امر خارج عن مفهومه (ولو سلم) كون الذم بالترك جزء الوجوب (فجاز كون الذم عند الترك لانه لم يفعل) ما امر به قال المصنف (ولا يخفى انه لا يتوجه الذم على العدم من حيث هو عدم بل من حيث هو فعل المكلف وليس العدم فعله بل الترك المبقى للعدم على الاصل وما قيل (لو سلم) ان الامر بالشئ

الآية فقد يكون بالسنة وجوابه ان الاصل عدم دليل آخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا بل غير ثابت فان الترمذى نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم اذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر أولى وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية فلأن النبى صلى الله عليه وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفى هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحصن انما هو بالآية التى نسخت تلاوتها وبقى حكمها وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتى فى كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة انما هو الثيب والثيبة ثم ان المصنف أيضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتى ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان فى عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفى عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم أن التخصيص وهو بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص ومعناه ان العلماء لم يخصوا العام بنفس الاجماع وانما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم ان الآتى بعدهم يلزمه متابعتهم وان لم يعرف المخصص قال *(الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وابن أبان فيما لم يخصص بمقطوع والكرخى بمنفصل لنا اعمال الدليلين ولو من وجه أولى قيل قال عليه الصلاة والسلام اذا روى عنى حديث

متضمن للنهى عن ضده (فلا مباح) لان الفعل حينئذ مطلوب فعله وترك ضده والمباح ليس احدهما (غير لازم) لجواز عدم طلب فعل شىء وعدم طلب ترك ضده وفعل أو ترك ما هو كذلك هو المباح (والا) لو كان ذلك مستلزما لنفى المباح (امتنع التصريح بلا نعقل الضد المفوت) لان تحصيل الحاصل محال (والحل ان ليس كل ضد مفوتا ولا كل مقدر ضدا كذلك) أى مفوتا (كخطوه فى الصلاة وابتلاع ريقه وفتح عينه وكثير وأيضا لا يستلزم) هذا الدليل (محل النزاع وهو الضد) للامر (غير الترك) للمأمور به (لان متعلق النهى اللازم) للامر (احد الامرين من الترك والضد) اى لا يلزم أن يكون متعلقا بالضد الجزئى لقطعنا بأن لزومه لنفى التفويت وهو كما يثبت بفعل الضد يثبت بمجرد الترك (فنختار الاول) أى أن اللازم النهى عن الترك فلا يثبت أن الامر بالشىء يتضمن النهى عن ضد المأمور به (وزاد المعممون فى النهى) أى القائلون بأن النهى عن الشىء يتضمن الامر بضده (انه) أى النهى (طلب ترك فعل وتركه) أى الفعل (بفعل أحد اضداده) أى الفعل (فوجب) أحد اضداده وهو الامر لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (ودفع) هذا (بلزوم كون كل من المعاصى الى آخره) أى المضادة مأمورا به مخيرا (وبأن لا مباح ويمنع وجوب ما لا يتم الواجب أو المحرم الا به وفيهما) أى لزوم كون كل من المعاصى الى آخره وبأن لا مباح (ما تقدم) من انهم لو التزموا الاول لغة أمكنهم وان الثانى غير لازم (وأما المنع) لوجوب ما لا يتم الواجب أو المحرم الا به (فلو لم يجب) ما لا يتم الواجب أو المحرم الا به (جاز تركه ويستلزم) جواز تركه (جواز ترك المشروط أو جواز فعله) أى المشروط (بلا شرطه الذى لا يتم الا به وسيأتى تمامه) فى مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وهنا لا يلزم ذلك من جواز ترك الامر (بل يمنع انه) أى النهى (لا يتم الا به) أى طلب فعل الضد المعين (بل يحصل) النهى (بالكف المجرد) عن الفعل المطلوب تركه (والمخصص فى العينية واللزوم) أى المقتصر على أن الامر بالشىء نهى عن ضده أو يستلزمه وليس النهى عن الشىء أمرا بضده ولا يستلزمه (فاما لان النهى طلب نفى) أى فاما لان مذهبه أن النهى طلب نفى الفعل الذى هو عدم محض كما هو مذهب أبى هاشم لا طلب الكف عن الفعل الذى هو ضده فلا يكون أمرا بالضد ولا يستلزمه اذ لا فعل ثمة حينئذ ولا ضد للعدم المحض (مع منع أن ما لا يتم الواجب الى آخره) أى الا به فهو واجب علاوة على هذا (واما الظن ورود الالزام الفظيع) وهو كون الزنا واجبا لكونه تركا للواط على تقدير كون النهى عن الشىء أمرا بضده أو يستلزمه (أو لظن ان أمر الايجاب استلزم النهى باستلزام ذم الترك) أى بهذه الواسطة (والنهى لا) يستلزم الامر لانه طلب فعل هو كف وذاك طلب فعل غير كف (مع منع ان ما لا يتم الى آخره) علاوة على هذا (واما لظن ورود ابطال المباح كالكعبى) على تقدير كون النهى عن الشىء أمرا بضده دون العكس لان المباح ترك المنهى عنه واذا كان المنهى عنه مأمورا به كان المباح مأمورا به فلا يكون المباح مباحا (ومخصص أمر الايجاب) بكونه نهيا عن ضده أو مستلزما له دون أمر الندب (الظن ورود الاخيرين) على تقدير كون أمر الندب بالشىء نهيا عن ضده دون أمر الوجوب وهما أن استلزام الذم للترك المستلزم للنهى انما هو فى أمر الوجوب وان لزوم ابطال المباح انما هو على تقدير كون الامر للندب لا للوجوب

فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون) أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحها الجواز ونقله الآمدي عن الائمة الاربعة وقال قوم لا يجوز مطلقا وقال عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز لانه يصير مجازا بالتخصيص فتضعف دلالته وأما اذا لم يخص أصلا فانه لا يجوز لكونه قطعيا وقال الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز وان خص بمتصل أو لم يخص أصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لان الكرخي يرى ان المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل (قوله والكرخي بمنفصل) أي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلا فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياسا أم نقلا فلينظر وأيضا فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى ان العام المخصوص ليس بحجة أصلا فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه (قوله لنا) أي الدليل على الجواز مطلقا ان فيه اعمالا للدليلين أما الخاص فمن جميع وجوهه أي في جميع ما دل عليه وأما العام فمن وجه دون وجه أي في الافراد التي سكت عنها الخاص دون ما نفاها وفي منع التخصيص الغاء لاحد الدليلين وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم ان هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنة المواترة وهو يقوي الاعتراض السابق في نقل الخلاف في تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض

وهو ظن لا بأس به لان أمر الندب لا يستلزم ذم الترك وأوامر الندب تستغرق الاوقات فلو استلزمت كراهة اضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف أوامر الايجاب فانها انما تمنع المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك الوقت مباحة فلا ينتفي المباح بالكلية (وعلمت مرجع فخر الاسلام الى العامة) في المعنى على ما فيه (ولا يخفى ان ما مثل به لكراهة الضد من أمر قيام الصلاة لا يفوت بالقعود فيها) لجواز أن يعود اليه لعدم تعيين الزمان (ويكره اتفاقا لا من مقتضى الامر بل مبنى الكراهة خارج هو التأخير) للقيام عن وقته من غير تفويت (والا) لو كان القعود فيها مفوتا لامر القيام (فسدت) وكان ذلك القعود حراما (وكذا قول أبي يوسف بالصحة فيمن سجد على مكان نجس في الصلاة وأعاد على طاهر) ليس من مقتضى الامر (لانه) أي سجوده على نجس (تأخير السجدة المعتبرة عن وقتها لا تفويت) لها (وهو) أي تأخيرها عن وقتها (مكروه وفسدت) الصلاة (عندهما) أي أبي حنيفة ومحمد (للتفويت) لامر الطهارة (بناء على أن الطهارة في الصلاة) وصف (مفروض الدوام) في جميعها فاستعمال النجس في جزء منها في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وقد تحقق في هذه الصورة لان استعمال النجاسة كما يكون بحملها تحقيقا يكون بحملها تقديرا كما هنا لانها اذا كانت في موضع وضع الوجه يصير وضعا للوجه باعتبار أن اتصاله بالارض والسوقه بها يصير ما هو وصف للارض وصفا له وحكاية الخلاف بينهم هكذا مذكورة في أصول فخر الاسلام وشمس الائمة ومتابعيهما والمنظومة والمجمع وذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي أن النجاسة اذا كانت في موضع سجوده فروى محمد عن أبي حنيفة أن صلاته لا تجزئ الا ان يعيد السجود على موضع طاهر وهو قول أبي يوسف ومحمد وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة ان صلاته جائزة وجه الاولى أن السجود في الصلاة كالقيام فكما لا يعتد به مع النجاسة فكذا السجود وجه الاخرى أن الواجب عنده أن يسجد على طرف أنفه وهو أقل من قدر الدرهم واستعمال أقل من قدر الدرهم من النجاسة لا يمنع جواز الصلاة فاما على قولهما فالسجود على الجبهة واجب وهي أكثر من قدر الدرهم فاذا استعمله في الصلاة لم يجز فأما اذا سجد على موضع نجس ثم اعاد على طاهر جاز لان السجود على النجاسة غير معتد به فكانه لم يسجد ولا يجعل كمن استعملها في حال الصلاة لان الوضع على النجاسة اهون من حملها ثم ذكر ما لا يفيد ذلك الا ما اذا افتتح على موضع طاهر ثم نقل قدمه الى مكان نجس ثم اعاده الى مكان طاهر صحت صلاته الا ان يتطاول حتى يصير في حكم الفعل الذي اذا زيد في الصلاة أفسدها والله سبحانه اعلم (واما قوله) اى فخر الاسلام (النهي يوجب في احد الاضداد السنية كنهي المحرم عن المخيط سن له الازار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام) قلت وفي هذا سهو فان لفظ فخر الاسلام واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فساق ما ساق الى أن قال وقال بعضهم يوجب أن يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك انتهى اى كون الضد في معنى سنة مؤكدة اذا كان النهي للتحريم ووجهه بأن النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب أن يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي أدنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالآخر وغير خاف

بالسنة المتواترة فانها تخصص بالكتاب اتفاقا مع انها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله والعام المخصص حجة فى الباقى الثانى ان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذى هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لانا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أى متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته

مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منهما مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اعمالا للدليلين وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلالة أيضا لانه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته أنه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى ان دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم * الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ أيضا تخصيص فى الازمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشئ فى الاضعف تأثيره فى الاقوى قال (وبالقياس

ومنع أبو على وشرط ابن أبان التخصيص والكرخى منفصل وابن سريج الجلاء فى القياس واعتبر هذا
حجة الاسلام أرجح الظنين وتوقف القاضى وامام الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أحرى) أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضا واعلم ان القياس ان كان قطعيا فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار اليه الانبارى شارح

ان هذا التلازم غير لازم كما أشار اليه المصنف ثم فى التحقيق وغيره ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما أراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وقال يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك حتى قال أبو زيد فى التقويم لم أقف على اقوال الناس فى حكم النهى على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال على حسب أقوالهم فى الامر والنهى المشار اليه ما فى الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمائم ولا البرانس ولا السراويل ولا الخفاف الا أحد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين نعم تقدم ان العامة على ان النهى عن الشئ أمر بضده المتحد والا فبواحد غير عين من اضداده لكن الظاهر ان النهى عن لبس المخيط سواء ثبت بهذا اللفظ أو بمعناه للاجماع على ان المراد بالحديث المذكور ذلك ذو ضد متحد لانه لا واسطة بين لبس المخيط ولبس غيره فيلزم على هذا أن يكون لبس الازار والرداء واجبا لا سنة على ان كون لبس الازار والرداء ضد اللبس المخيط ليس مما نحن فيه اذا لوحظ غير هذا الحديث مما يفيد حكم لبسهما لان الكلام فى ضد لم يقصد بأمر وهذا قد قصد به فقد قال ابن المنذر ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم قال وليحرم أحدكم فى ازار ورداء ونعلين الا ان النووى قال حديث غريب ويغنى عنه ما ثبت عن ابن عباس قال انطلق النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه ولم ينه عن شئ من الازر والاردية تلبس الا المزعفرة التى تردع على الجلد حتى أصبح بذى الحليفة ركب راحلته حتى استوى على البيداء اهل هو واصحابه رواه البخارى والله سبحانه اعلم (واما النهى فالنفسى طلب كف عن فعل) تخريج الامر لانه طلب فعل غير كف (على جهة الاستعلاء) تخريج الالتماس والدعاء (وايراد كف نفسك) عن كذا على طرده لصدقه عليه مع انه امر جوابه (ان كان) المراد به (لفظه فالكلام فى النفسى) فلا يرد عليه لعدم صدق الحد عليه (او) كان المراد (معناه التزمنا نهيا) نفسيا فلا يقدح دخوله فى طرده بل هو محقق له (وكذا معنى اطلب الكف) نهى نفسى (لوحدة معنى اللفظين) اى كف نفسك واطلب الكف وكذا اترك كذا وانا طالب كفك اذا اريد بهما المعنى لان هذه الالفاظ دالة على قيام طلب الكف بالقائل (وهو) اى هذا المعنى الذى هو الكف هو (النهى النفسى واللفظى وهو غرض الاصولى) لان بحثه انما هو عن الادلة اللفظية السمعية من حيث يوصل العلم بأحوالها الى قدرة اثبات الاحكام الشرعية للمكلفين كما تقدم مثله فى الامر (مبنى تعريفه ان لذلك الطلب صيغة تخصه) بمعنى انها لا تستعمل فى غيره حقيقة (وفى ذلك) اى فى ان له صيغة تخصه من الخلاف (ما فى الامر) والصحيح فى كليهما نعم (وحاصله) اى تعريف النهى اللفظى (ذكر ما يعينها) اى ما يميز تلك الصيغة من غيرها من الصيغ (فسميت) المذكورات لذلك (حدودا والاصح) فى تعريفه (لا تفعل أو اسمه كه حتما استعلاء) وظاهر ان لا تفعل نهى لفظى وأما زيادة أو اسم لا تفعل يعنى من حيث المعنى كه فلانه اسم لا تكفف وهو ولا تفعل واحد فى المعنى وأما حتما فلان ذكر كل منهما الا على هذا السبيل ليس من

البرهان وغيره وان كان ظنيا ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والاشعري ونقله الآمدي وابن الحاجب عن أحمد أيضا والثاني قاله أبو علي الجبائي لا يجوز مطلقا واختاره الامام في المعالم وبالغ في انكار مقابله مع كونه قد صححه في المحصول والمنتخب وموضعها في المعالم هو آخر القياس والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا وان لم يخصص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخي ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جليا جاز وان كان خفيا فلا وفي الجلي مذاهب حكاها في المحصول ولم يرجح شيأ منها ورجح في المنتخب أنه قياس المعنى والخفي قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلي هو ما قطع بنفي تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك في القياس ان شاء الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الغزالي أن هذا العام وان كان مقطوع المتن لكن دلالته ظنية كما تقدم والقياس أيضا دلالته ظنية وحينئذ فان تفاوتا في الظن فالعبرة بأرجح الظنين وان تساويا فالوقف والسابع التوقف وهو مذهب القاضي أبي بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدي أن علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو اجماع جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز اذا ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فان لم يكن شيء من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به والا فنأخذ بالعموم (قوله لنا ما تقدم) أي في خبر الواحد وهو أن اعمال الدليلين ولو من وجه أولى (قوله قيل القياس فرع) أي احتج أبو علي على أنه لا يجوز مطلقا بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لان

هذا القبيل وأما اشتراط كونه في حال الاستعلاء ففيه خلاف وهذا هو المختار كما تقدم مثله في الامر (وهي) أي هذه الصيغة خاص (للتحريم) دون الكراهة (أو الكراهة) دون التحريم أو مشترك لفظي بين التحريم والكراهة أو معنوي لوضعها القدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء أو متوقف فيها بمعنى لا ندري لأيهما وضعت (كالأمر) أي كصيغته هل هي خاص للوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك لفظي بينهما أو معنوي أو متوقف فيها لا ندري لأيهما وضعت ثم يريد الامر بباقي المذاهب المذكورة ثمة (والمختار) أن صيغة النهي حقيقة (للتحريم لفهم المنع الحتم من المجردة) وهو أمارة الحقيقة (ومجاز في غيره) أي التحريم لعدم تبادر الاحد الدائر في التحريم وغيره فلا يكون حقيقة فيه فانتفى الاشتراك المعنوي والاصل عدم الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه فتعين ثم هذا الحد النفسي وقد ذكر ابن الحاجب نحوه وغير منعكس لصدقه على الكراهة النفسية (فمحافظة عكس النفسي بزيادة حتم والا دخلت الكراهة النفسية فالنهي) النفسي (نفس التحريم واذا قيل مقتضاه) أي النهي التحريم (يراد اللفظي) لان التحريم نفس النفسي لا مقتضاه (وتقييد الحنفية التحريم بقطعي الثبوت وكراهته) أي التحريم (بظنيه) أي الثبوت (ليس خلافا) في أن النهي النفسي نفس التحريم (ولا تعدد في نفس الامر) فان الثابت في نفس الامر طلب الترك حتما ليس غير وهذا الطلب قد يصل ما يدل به عليه بقاطع البناء فيحكم بثبوت الطلب قطعا وهو التحريم وقد يصل بظني فيكون ذلك الطلب مظنونا فنسميه كراهة تحريم ذكره المصنف (وكون تقدم الوجوب) للمنهي عنه قبل النهي عنه (قرينة الاباحة) أي كون النهي للاباحة (ذكر الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (ننفيه) أي نفي كون تقدمه قرينة لكون النهي للاباحة (اجماعا وتوقف الامام) أي امام الحرمين في ذلك حيث قال في البرهان ذكر الاستاذ أبو اسحق أن صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر والوجوب السابق لا ينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب وادعى الوفاق في ذلك ولست أرى ذلك مسلما أما أنا فساحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر وما أرى المخالفين يسلمون ذلك اهـ (لا يتجه الا بالطعن في نقله) أي الاجماع (ونقل الخلاف) فيه وظاهر كلام الامام انه لم يقله الا تخمينا فلا يقدح (اذ بتقدير صحته) أي الاجماع على ذلك (يلزم استقراؤهم ذلك) أي انه بعد الوجوب ليس قرينة كونه للاباحة (وموجبها) أي صيغة النهي ولوازمها (الفور والتكرار أي الاستمرار خلافا للشذوذ) ذهبوا الى أنه مطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة ونص في المحصول على انه المختار وفي الحاصل انه الحق لانه قد يستعمل لكل منهما والمجاز والاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وأجيبوا بأن العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات من غير تخصيص بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك ومن هنا والله أعلم حكى ابن برهان الاجماع على ذلك ثم لا يخفى أنه اذا كان المراد بالتكرار دوام ترك المنهي عنه كان مغنيا عن الفور لاستلزامه اياه ﴿مسئلة الاكثر اذا تعلق﴾ النهي (بالفعل كان) النهي (لعينه) أي لذات الفعل أو جزئه (مطلقا) أي حسيا كان أو شرعيا (ويقتضي) النهي (الفساد شرعا وهو) أي الفساد شرعا (البطلان) وهو (عدم سببيته) أي خروج الفعل

الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور أو التسلسل واذا كان فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعني سلمنا أن القياس لا يقدم على الاصل الذى له لكنا اذا خصصنا لعموم به لم نقدمه على أصله وانما قدمناه على أصل آخر الثاني انه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص فى افادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضا ويختص القياس بتوقفه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها فى الفرع وانتفاء المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطا اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أي بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريبا من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة فى القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالى الثاني سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وأن الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان إعمال الدليلين أحرى أي أولى قال *(الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) أقول اذا فرعنا على أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الآمدى وابن الحاجب وقال الآمدى لا نعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة وقد توقف فى المحصول ولم يصرح بشئ

منتف

عن كونه سببا (لحكمه) وثمرته المقصودة منه (وقيل) يقتضي الفساد (لغة وقيل) يقتضي الفساد (فى العبادات فقط) كما عليه أبو الحسين البصرى والغزالى والامام الرازى ثم المذكور فى أصول ابن الحاجب وغيره بدل مكان يقتضي وفرق بينهما بأن فى لفظ الاقتضاء اشارة الى أن القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا أن النهي يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى لكن لا يخفى ان هذا لا يتأتى فى عامة ما هنا فليتأمل (والحنفية كذلك) أى ذهبوا الى أن النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم على ما فى التلويح يكون لعين الفعل (فى الحسى) وهو (ما لا يتوقف معرفته على الشرع كالزنا والشرب) أى شرب الخمر فان كلا منهما يتحقق حسا ممن يعلم الشرع ومن لا يعلمه ولا يتوقف معرفة حقيقته على الشرع (الا بدليل انه) أى النهي عن الفعل (لوصف ملازم) للفعل المنهى عنه أى قائم به غير منفك عنه فيكون حينئذ لغيره الا أنه بمنزلة ما هو لعينه (أو) ان النهي عنه لوصف منفك عنه (مجاور) له فيكون لغيره أيضا الا انه لا يكون بمنزلة ما هو لعينه (كنهى قربان الحائض) فان النهي عن وطئها فى الحيض لمعنى استعمال الاذى وهو مجاور للوطء غير متصل به وصفا لازما اذ الوطء قد ينفك عنه كما فى حالة الطهر (أما) الفعل (الشرعى) وهو ما يتوقف معرفته على الشرع (فلغيره) أى فالنهى عنه لغيره من جهة كونه (وصفا لازما للتحريم أو كراهته) أى التحريم (بحسب الطريق) الموصلة الينا من قطع أو ظن (للزوم المنهى) أى اللزوم وذلك المعنى الذى هو منشأ النهي بالغرض (كصوم) يوم (العيد) فان الصوم الشرعى يتوقف معرفته على الشرع وما فى الصحيحين نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم الفطر والنحر انتهى لمعنى اتصل بالوقت الذى هو محل الاداء وصفا لازما له وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى لعباده وفى الصيام اعراض عنها فكان حراما للاجماع عليه كما فى الاختيار وشرح المهذب للنووى والا فقد كان مقتضى اصطلاح الحنفية نظرا الى السمعى المذكور كونه مكروها تحريما لانه غير قطعى الثبوت (أو) فالنهى عنه لغيره من جهة كونه وصفا (مجاورا) له (ممكن الانفكاك) عنه (فالكراهة ولو) كان طريق ثبوت النهي (قطعيا كالبيع وقت النداء) أى أذان الجمعة بعد زوال شمس يومها فان النهي عنه فى قوله تعالى وذروا البيع لغيره (لترك السعى) أى للاخلال بالسعى الواجب الى الجمعة وهو أمر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعى بأن يتبايعا فى الطريق ذاهبين اليها والاخلال بالسعى يوجد بدون البيع بأن يمكثا فى الطريق من غير بيع (فان نافى) الحكم الشرعى للنهى وهو التحريم (الاول) وهو النهي عنه لوصف ملازم (فباطل) أى ففعل المنهى عنه باطل (كنكاح المحارم ليس حكمه) أى النكاح (الا الحل المنافى لمقتضاه) أى النهي وهو التحريم فكان نكاحهن باطلا فان قيل يشكل عليه ثبوت النسب وعدم وجوب الحد فالجواب لا فان هذه الاشياء ليست حكم العقد بل حكم شئ آخر كما أشار اليه قوله (وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة) أى صورة العقد عليهن هذا وعدم الحد قول أبي حنيفة وسفيان الثورى وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة أيضا قول بعض المشايخ تفريعا على هذا القول ومنهم من منع ثبوته ووجوبها لان أقل ما ينتفى كلاهما عليه وجود الحل من وجه وهو

الا أنه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال مامعناه ولقائل أن يقول المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديما للاضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضا فقال فى جوازه نظر نعم جزم فى المنتخب هنا بالمنع وصرح به فى المحصول فى الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه وقال فى الحاصل انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى فجاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كسائر الادلة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ماغير طعمه أو لونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان الاول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثانى يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما اذا قال من دخل دارى فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له أف قال *(الخامسة العادة التى قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقريره على مخالف العام تخصيص له فان ثبت حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يرتفع الحرج عن الباقين) أقول لا اشكال فى ان العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالى وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهى يكون خاصا بالمقتات لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية وهى مسئلة الكتاب ففيها مذهبان وذلك كما اذا كان من عادتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهى بالبر لانه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجراء العموم على عمومه هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال فى المحصول اختلفوا فى التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجودة فى عصره عليه الصلاة والسلام وعلم بها وأقرها كما اذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود

منتف فى المحارم وعلى هذا الاورود للاشكال بالنسبة الى النسب والعدة وأما على قول أبى يوسف ومحمد والائمة الثلاثة فلا اشكال أصلا اذا علم بالتحريم لايجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب ويورد الاشكال بعدم الحد اذا لم يعلم بالتحريم على قولهم ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك فليتنبه له قال المصنف (ويجب مثله) أى هذا وهو البطلان (فى العبادات) سواء كان النهى عنها لوصف ملازم أولا لانها اذا لم تنتهض سببا لحكمها الذى شرعت له تحققت بوصف الباطل اذ تصير عديمة الفائدة وهذا بحث المصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم فى بعض الفروع (كصوم العيد) فان النهى عنه لمعنى ملازم وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فكان بعد كونه حراما لانعقاد الاجماع عليه بعد النهى عنه باطلا (لعدم الحل والثواب) أى لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذى شرع له العبادة النافلة ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالافساد فقال (فوجب عدم القضاء بالافساد لان وجوبه) أى القضاء بالافساد (يتبعه) أى حل ابتداء الشروع وهو منتف فان قيل فيلزم ان لا يصح النذر به لما فى صحيح مسلم مرفوعا لا نذر فى معصية الله لكنه يصح فالجواب المنع (وصحة نذره لانه) أى نذره (غير متعلقه) الذى هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح (ليظهر) أثره (فى القضاء تحصيلا للمصلحة) والحاصل ان صحة النذر به تتبع وجود المصلحة لان شرع المشروعات كلها لمصالح العباد وفى تصحيح النذر به ذلك وهو أن ينعقد به ليظهر فى القضاء فيحصل به غنما انعقد الا موجبا للقضاء (فيجب) على هذا (أن لا يبرأ) الناذر (بصومه) لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لانه نذر ماهو ناقص وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على ان موجب النذر وجوب أدائه فاذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله (فان لزم فيها) أى فى صحة النذر (وجوب الاداء) للمنذور (أولا وجب نفيها) أى صحة النذر به لانه نذر بمعصية وهى منهى عنه غير أنا انما صححناه حملا للنهى على ما اذا نذر بمعصية ليفعلها أما اذا نذر بمعصية لها قضاء هو عبادة فلا يلزم من الشرع نفيه لان قوله صلى الله عليه وسلم لا نذر فى معصية نفى النذر أن يوجبها وحينئذ فيجب فى تصحيح النذر بصوم العيد الاعتبار الذى ذكره فان أبوا الا أن يشترط لصحته كونه يوجب أولا نفس المنذور منعنا صحة النذر حينئذ (خلافا لهم) أى للحنفية فى الفصلين على التقديرين وهما وجوب ان لا يبرأ بصومه ان كانت صحة النذر ليست الا لتظهر فى وجوب القضاء فانهم يقولون لو صام خرج عن عهدة النذر وصحة النذر ان كان أثره فى ايجاب الاداء أولا لانه تصحيح نذر بمعصية (١) ثم هذا المذكور من اطلاق صحة نذر صوم يومى العيدين وأيام التشريق وانه يفطر ويقضى ولو صامها أجزأه هو المسطور فى كثير من الكتب المعتبرة وفى شرح مختصر القدورى للعدادى رجل نذر صوم يوم النحر صح نذره عندنا فى ظاهر الرواية وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه لا يصح وبه قال زفر والشافعى والتوفيق اذا عين النذر بيوم النحر لا يصح

(١) قوله ثم هذا المذكور الى قوله ولا يعرى عن تأمل هذه العبارة ساقطة من النسخة العتيقة المعتمدة ولكنها ملحقة فى هامش نسخة مصححة وعليها علامة البيان كتبه مصححه

فتحمل رواية أبي يوسف على هذ وان قال لله على صوم غد فكان الغد يوم النحر يلزم صومه وعليه يحمل ظاهر الرواية اه قلت وقد روى هذا التفصيل عن أبي حنيفة الحسن على ما في المبسوط وغيره وهو يشعر بأن ظاهر الرواية اطلاق الصحة كما في عامة الكتب ويتلخص أن في هذه المسئلة عن أبي حنيفة ثلاث روايات الصحة مطلقا وهي ظاهر الرواية ومنعها مطلقا وهي رواية أبي يوسف وابن المبارك عنه أيضا كما ذكره بعضهم وبه قال مالك كما في بعض المواضع والشافعي وأحمد والتفصيل وهي رواية الحسن عنه ويوافقه ما في رواية ابن القاسم وابن وهب عن مالك لو نذر صوم يوم فوافق يوم فطر أو نحر يقضيه ووجهه أنه لما نص على يوم النحر فقد صرح بما هو منهي عنه بخلاف ما اذا لم ينص عليه فصار كقولها لله على صوم يوم حيضي فلا يصح وغدا وهو يوم حيضها فيصح لكن المسطور في الخلاصة وغيرها عزو هذا الى أبي يوسف خلافا لزفر ثم توجيه قول أبي يوسف بأن ما يوجبه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه بمنزلة ما يوجبه الله تعالى عليه في وقت بعينه ومعلوم انها لو حاضت في يوم من رمضان لزمها اقضاؤه فكذا هذا كما في شرح الحدادي غير وجيه بالنسبة الى ما نحن فيه وأوجه منه ما قيل لانه أضيف الى اليوم وهو محله واعتراض الحيض منع الاداء لا الوجوب عند صدور النذر وصار كنذرها صوم غد فجنت يجب القضاء بعد الافاقة أو صوم غد وهي حائض يجب القضاء لتصور انقطاع الدم والمسئلتان في الفتاوى الظهيرية بخلاف يوم حيضي لانها لم تضفه الى محله شرعا قلت على أن لقائل أن يقول لا يتم هذا القياس من حيث ان الحيض لا يلزم وجوده في غد وان كان يوم عادتها بخلاف الايام المذكورة اذا نذر صيامها من غير نص عليها من حيث انها محققة الوقوع في غد ونحوه فيما اذا ثبت شرعا تعينها لذلك وقت النذر ثم قيل في الفرق بين نذر صوم يوم النحر على ظاهر الرواية ونذرها صوم يوم حيضها أن الحيض وصف للمرأة لا لليوم وقد ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح كالرجل يقول لله على ان أصوم يوما أكلت فيه بخلاف نذر صوم يوم النحر فانه ليس كذلك ولا يعرى عن تأمل (وما خالف) ماذكرنا من وجوب بطلان العبادات التي تعلق بها نهي التحريم (فلدليل كالصلاة) النافلة (في الاوقات المكروهة على ظنهم) أي الحنفية فانهم حكموا بصحتها مع النهي المحرم أو الموجب لكراهة التحريم ففي صحيح مسلم والسنن الاربع عن عقبة بن عامر الجهني قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيهن وأن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب وأشار بقوله على ظنهم الى أنه مخالف لظنهم ثم لما كان حاصل وجه ظنهم أن النهي تعلق بمسمى الصلاة ومسماها مجموع الاركان وبمجرد الشروع لا تتحقق الاركان فلم يتحقق المنهي عنه فصح الشروع لعدم تعلق النهي به بخلاف الصوم فانه بمجرد الامساك بنية يكون مرتكبا المنهي عنه فلا يلزم المضي فيه ليلزم القضاء بالافساد أشار اليه مع دفعه بقوله (وكون مسماها) أي الصلاة (لا يتحقق الا بالاركان لا يقتضي) افسادها (وجوب القضاء لانه) أي وجوب القضاء بالافساد (بوجوب الاتمام قبل الافساد والثابت نقيضه) أي نقيض وجوب الاتمام وهو حرمة الاتمام (ويلزم)

النهي وأقره فانها تكون مخصصة ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العادة بمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور ان العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان العادة التي قررها الرسول تخصص أن المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسئلتان في الحقيقة فافهم ذلك (قوله وتقريره) يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه الصلاة والسلام لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقين أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب وكذلك ان لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضي جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدي قبيل الاجماع ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم أم لا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم قال هو وابن الحاجب انه يشترط أيضا أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود الى كنائسهم قال * (السادسة خصوص السبب لا يخصص لانه لا يعارضه وكذا مذهب الراوي كحديث أبي هريرة رضي الله عنه وعله في الولوغ لانه ليس بدليل قيل خالف لدليل والا انقدحت روايته قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن) اقول هذه المسئلة وما بعدها الى آخر الباب

أيضا (أن تفسد) الصلاة (بعد ركعة) لارتكاب المنهي عنه حينئذ (وهو) أي الفساد بعد ركعة (منتف عندهم فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء ولا مخلص الا بجعلها) أي كراهة الصلاة النافلة في الاوقات الثلاثة المكروهة (تنزيهية وهو) أي وجعلها تنزيهية (منتف الا عند شذوذ أما البيع فحكمه الملك ويثبت) الملك (مع الحرمة فيثبت) البيع مع النهي (مستعقباله) أي للملك حال كونه (مطلوب التفاسخ رفعا للمعصية الا بدليل البطلان وهو) أي وثبوت الملك مطلوب التفاسخ (فساد المعاملة عندهم) أي الحنفية وقيد به ليخرج العبادة فان فسادها عندهم وبطلانها سواء انما الفرق بين الفساد والبطلان في المعاملات فان مقتضى النهي هو التحريم والفرض أنه لا ينافي حكمه من الملك فلم يكن النهي مانعا من ثبوت حكمه وهو نفس الصحة ومع كونه مطلوب التفاسخ هو الفساد (بخلاف بيع المضامين) جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه ما تضمنه صاحب الفحل من الولد فيقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل فانه (باطل) لقيام الدليل على ثبوت البطلان فيه مع النهي عنه فقد أخرج عبد الرزاق باسناد صحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المضامين والدليل كون النهي عنه (لعدم المحل) أي محليته الشرعية للبيع لان الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال والحكم لا يثبت الا في المحل فكان باطلا بالضرورة ثم ظهر أن حق العبارة ان يقال رفعا للمعصية وهو فساد المعاملة عندهم الا بدليل البطلان كبيع المضامين الى آخره فليتأمل (أما الاول) أي كون حكم البيع الملك (فلعدم النافي) له كما هو الاصل (ووجود المقتضي وهو الوضع الشرعي) لان الشرع وضع البيع وهو الايجاب والقبول لاثبات الملك ولم يوجد منه بعد ذلك سوى نهيه عنه اذا كان بصفة كذا وهذا القدر لا يوجب تخلف مقتضى ذلك الوضع (للقطع بان القائل لا تفعله) أي لا تفعل ما جعلته سببا لكذا (على هذا الوجه فان فعلت) ذلك على هذا الوجه (ثبت حكمه وعاقبتك لم يناقض) قوله الثاني قوله الاول فكان اثبات البطلان ونفي حكم التصرف من مجرد النهي لوصف لازم قولا بلا دليل موجب (وقولهم) أي الشافعية النهي عن البيع (ظاهر في عدم ثبوته) أي الملك فيه (شرعا ممنوع) فان أثر النهي ليس الا في التحريم وقد فرض أنه لا يضاد حكمه (فيثبت الملك شرعا في بيع الربا والشرط) المفسد حال كونه (مطلوب الفسخ) رفعا للمعصية (ويلزمه الصحة باسقاط الزيادة في الشرط لانه) أي كلا من الزيادة والشرط هو (المفسد) وقد زال الآن بعد كون هذا قول علمائنا الثلاثة خلافا لزفر ليس على اطلاقه بل هو في بعض المفسدات بشرط فيه ومحل هذه الجملة كتب الفروع (وأما الثاني) أي لزوم التفاسخ (فلرفع المعصية ويصرح بثبوت الاعتبار بي) أي استعقاب الحكم مطلوب التفاسخ من غير العبادات (طلاق الحائض) المدخول بها في الحيض (ثبت حكمه وأمر بالرجعة رفعا) للمعصية (بالقدر الممكن) ففي الصحيحين عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فتغيظ فيه صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة كما أمر الله تعالى (بخلاف ما لا يمكن) رفعه (كحل مذبوح ملك الغير) فانه لا قدرة للعبد على

فيما جعله بعضهم مخصصا مع أن الصحيح خلافه وفي هذه المسئلة منه أمران اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسؤال في عمومه وخصوصه فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدي وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه سأله عن وضوئه خاصة فأجابه عنه ولا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبي بردة باجزاء العناق في الاضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي فان العرف يقتضي عود السؤال في الجواب فلا يحنث الا بالاكل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله من أفطر في رمضان بجماع فعليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط أحدها ان يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر والثاني ان يكون السائل مجتهدا والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا فهل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه هي مسئلة الكتاب أصحهما عن ابن برهان والآمدي والامام واتباعهما كالمصنف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لا يخصصه أي لا يخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهي ميتة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وكأنهم جعلوا الشاة سببا لذكر العموم ثم استدل المصنف على

رفع المعصية اللازمة من ذبحه حيوان الغير بغير إذنه المنهى عنه باعادته الى مالك الغير وبه الروح فلا يكون مأمورا بذلك والمفيد لهذا ما أخرج الدارقطني بسند جيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ من مال أخيه الا ما طابت به نفسه وما أخرج الطبراني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زار قوما من الانصار فى دارهم فذبحوا له شاة فصنعوا له منها طعاما فأخذ من اللحم شيأ فلاكه فمضغه ساعة لا يسيغه فقال ما شأن هذا اللحم قالوا شاة لفلان ذبحناها حتى يجيء فنرضيه من ثمنها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أطعموها الاسرى (قالوا) أى الذاهبون الى أنه يدل على البطلان مطلقا (لم تزل العلماء) فى سائر الاعصار (يستدلون به) أى النهى (على الفساد أى البطلان) من غير انكار عليهم فهو اجماع منهم على فهم ذلك منه (قلنا) انما لم يزالوا يستدلون به على البطلان (فى العبادات ومع المقتضى فى غيرها) أى وعلى البطلان فى غير العبادات من المعاملات مع المقتضى للبطلان (والا) فحيث لا مقتضى للبطلان فيها (فعلى مجرد التحريم) أى فانما يستدلون على مجرد تحريم المنهى عنه (ولو صرح بعضهم بالبطلان) أى بأنه يدل على البطلان فى المعاملات (فكقولكم وبه) أى بهذا الدليل (استدل للغة) أى بانه يدل على البطلان لغة (ومنع بأن فهمه) أى البطلان منه (شرعا) لان فساد الشيء أى بطلانه عبارة عن سلب أحكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعا (قالوا) أى الذاهبون الى أنه يدل على الفساد أى البطلان لغة (الامر يقتضى الصحة فضده) وهو النهى يقتضى (ضدها) وهو الفساد أى البطلان (أجيب بمنع اقتضائه) أى الامر الصحة (لغة ولو سلم) أن الامر يقتضى الصحة (فيجوز اتحاد أحكام المتقابلات) لجواز اشتراكها فى لازم واحد (ولو سلم) أن أحكام المتقابلة متقابلة (فاللازم عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها) والاول أعم والاعم لا يستلزم الاخص (ودليل تفصيلهم) أى الحنفية (فيما) يكون النهى عنه لقبح (لعينه وغيره أما فى الحسى فالاصل) أى فلأن كونه قبيحا لعينه هو الاصل لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فى المنهى عنه لا فى غيره فلا يترك الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لامكان تحقق الحسيات مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهى عن الوطء فى الحيض كما تقدم (وأما فى الشرعى فلو) كان النهى عنه (لعينه) لقبحها (امتنع المسمى شرعا) لامتناع وجود القبيح شرعا (فحرم نفس الصوم والبيع لكنهما ثابتان فكان) الشرعى (مشروعا بأصله لا وصفه بالضرورة وقيل لو كان) القبح فى المنهى عنه الشرعى لعينه (امتنع النهى لامتناع المنهى) حينئذ لكن النهى واقع فكذا المنهى (ودفع بان امتناعه) أى المنهى عنه (لا يمنع تصوره) أى وجود المنهى عنه (حسا وهو) أى تصوره حسا (مصحح النهى وهو) أى هذا الدفع (بناء على أن الاسم الشرعى للصورة) فقط (وهم) أى الحنفية (يمنعونه) أى كونه للصورة فقط (بل) هو عندهم لها (بقيد الاعتبار) وهو منتف التحقق (قالوا) أى القائلون بأن الاسم الشرعى للصورة فقط (النهى) النفسى (عن صلاة الحائض) وهو ما فى حديث فاطمة بنت أبى حبيش المتفق عليه من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة (و) النهى

مالك تارة بأن اللفظ العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لا يعارضه لانه لا منافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه بسببه لكان جائزا قطعا ولو كان معارضا له لكان ذلك متناقضا واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التنقيح فقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا لكان جائزا ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصا قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بامكان اعمال العام فى صاحب السبب وغيره وذهب مالك وأبو ثور والمزنى الى أن العبرة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضا واستدلوا بأمور منها أن السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوى لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أى بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الآمدى وغيره لان دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين فى البرهان انه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه فى المحصول وما قاله الامام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال فى الام فى باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض ما نصه ولا يصنع السبب شيأ انما يصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكمه اذا لم يصنع السبب بنفسه شيأ لم يصنعه لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم اذا قيل هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع ما بعده الخ وذكر ابن برهان فى الوجيز نحوه أيضا فقال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم عن

الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق بمفاته لو جب صعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأما ما قاله امام الحرمين فقد قال الامام فخر الدين فى مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لان الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى اذا أتت بولد يمكن أن يكون من الواطئ لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبي وقاص فى المولود فقال سعد هو ابن أخي

عن (صوم العيد) وتقدم تخريجه قريبا (ولزوم كون مثل الطهارة) من شروط الصلاة (جزء مفهوم المشروط) الذى هو الصلاة لان الصلاة المعتبرة هى المفعولة بشروطها وهو باطل للاتفاق على انها شروط لا أركان (و) لزوم (بطلان صلاة فاسدة) للمنافاة بينها وبين وصفها بالفساد (بوجيه) أى كون الاسم بازاء الهيئة فقط لان المتصور فى هذه الصور الصورة فقط (الجواب) المنع بل (انما توجب) النهى عن صلاة الحائض وصوم يوم العيد وقولهم صلاة فاسدة (صحة التركيب ولا يستلزم) صحة التركيب (الحقيقة) أى كون الاسم حقيقة فى الصورة فقط (فالاسم مجاز شرعى فى الجزء) الذى هو الصورة (للقطع بصدق لم يصم للممسك حمية) مع وجود الصورة ولو كان الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط لم يصدق (والوضع لما وجد شرطه لا يستلزم اعتبار الشرط جزأ) منه فانتفى لزوم كون الشرط جزء مفهوم المشروط قال المصنف (ولا يخفى أنه آل كلامهم) أى الحنفية على هذا الجواب (الى أن مصحح النهى جزء المفهوم وهو مجرد الهيئة فسلموا قول الخصم) فى المعنى لموافقتهم له على أن مصحح النهى الوجود الحسى للنهى وان اختلفوا فى أن الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط أو بقيد الاعتبار (غير أن ضعف الدليل) المعين (لا يبطل المدلول) لجواز ثبوته بغيره (و يكفيهم) أى الحنفية (ماذكرناه لهم) من أنه لو كان لعينه لامتنع المسمى لامتناع كونه قبيحا لعينه حال كونه متصفا بكونه مشروعا للشارع ❁(تنبيه لما قالت الحنفية بحسن بعض الافعال وقبحها لنفسها وغيرها كان تعلق النهى الشرعى باعتبار القبح مسبوقا به) أى بالقبح (ضرورة حكمة الناهى) لان الحكيم لا ينهى عن شئ الا لقبحه قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر (لا) أنه يكون (مدلول الصيغة فانقسم متعلقه) أى النهى (الى حسى فقبحه لنفسه الا بدليل ولا جهة محسنة فلا تقبل حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة كالعبث) أى اللعب لخلوه عن الفائدة الشرعية (والكفر) لما فيه من الكفران بالمنعم بجلائل النعم ودقائقها وقبح ما لا فائدة فيه وكفران المنعم مركوز فى العقول بحيث لا يتصور جريان النسخ فيه وبهذا يعلم أن المراد بقولهم انه قبيح لعينه أن عين الفعل الذى أضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته (بخلاف الكذب المتعين طريقا لعصمة نبى) فان فيه جهة محسنة (أو) قبحه (لجهة لم يرجح عليها غيرها فكذلك) أى لا تقبل حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة (و يقال فيه قبح لعينه شرعا كالزنا للتضييع) أى فانه فعل حسى منهى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا قبيح لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها وهى تضييع النسل لان الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطء على محل مملوك بقوله تعالى الا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم (فلم يبحه) الله تعالى (فى ملة) من الملل فان قيل ثبوت حرمة المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالآباء وقد ثبتت مسببة عن الزنا عند الحنفية وهو تناقض ظاهر لانه يفيد جعل الزنا مشروعا بعد النهى فالجواب منع ثبوتها مسببة عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث انه سبب للماء الذى هو سبب البعضية الحاصلة بالولد الذى هو مستحق للكرامات ومنها حرمة المحارم اقامة للسبب الظاهر المفضى الى المسبب الخفى مقامه كما فى الوطء الحلال لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والولد عين لا معصية فيه ثم يتعدى

عهد الى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخي ولد على فراش أبي من وليدته فقال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة الى أن الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الامة من عمومه فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الامة لا الزوجة قال الامام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعى يقول ان العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة هى السبب فى ورود العموم فلا يجوز اخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا فى أن العرايا هل يختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد فى جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص (قوله وكذا مذهب الراوى) أى لا يكون

أيضا مخصصا للعموم على الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ونقله فى المحصول عن الشافعى قال بخلاف حمل الخبر على أحد محمليه فان الشافعى يأخذ فيه بمذهب الراوى قال القرافى وقد أطلقوا المسئلة والذى أعتقده أن الخلاف مخصوص بالصحابى ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فى الاناء فاغسلوه سبعا الحديث فان أبا هريرة رواه مع انه كان يغسل ثلاثا ولا نأخذ بمذهبه لان قول الصحابى ليس بدليل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء

الاعداد نصوص فى مدلولاتها الاعامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان فى الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة اذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع أبو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوى انما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقا قادحا فى قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص والجواب انه ربما خالف لشئ ظنه دليلا وليس هو بدليل فى نفس الامر فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوى مجتهدا فان كان مقلدا فلا قال *(السابعة افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام ايما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود) أقول اذا أفرد الشارع فردا من افراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشئ وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصا لان المخصص لا بد أن يكون منافيا للعام واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفى الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الامام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأنا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق يخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرهما واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن

المتبوع

حرمة آباء الواطئ وأبنائه من الولد الى الموطوأة وحرمة أمهات الموطوأة وبناتها منه أيضا الى الواطئ لصيرورة كل من الواطئ والموطوأة بعضا من الآخر بواسطة الولد لان الولد مخلوق من مائهما ومضاف الى كل منهما وهذا هو المراد بقوله (وثبوت حرمة المصاهرة عنده) أى الزنا (بأمر آخر) لا بالزنا وهذا التفصى من هذا الايراد كالتفصى من الايراد القائل الغصب فعل حسى منهى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل قبيح لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها وهى التعدى على الغير وقد جعلتموه مشروعا بعد النهى حيث جعلتموه سببا للملك المغصوب اذا تغير اسمه وكان مما يملك والملك نعمة بان يقال لم يثبت الملك بالغصب مقصودا كما يثبت بالبيع والهبة بل يثبت بأمر آخر وهو ان لا يجتمع البدلان فى ملك واحد حكما للضمان المتقرر عليه بالغصب وهذا معزو الى بعض المتقدمين من الحنفية واليه أشار بقوله (كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان فيما يحتمل يملك) وفى المبسوط ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا انفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له قال المصنف (والمختار الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا جبرا) للفائت رعاية للعدل (فاستدعى) كونه سبب الضمان (تقدم الملك فكان) الغصب (سببا له) أى الملك (غير مقصود بل بواسطة سببيته) أى الغصب (لمستدعيه) أى الملك وهو الضمان (وهذا قولهم) أى الحنفية (فى الفقه هو) أى الغصب (بعرضية أن يصير سببا) للملك المغصوب (لا يقال لا أثر للعلة البعيدة) فى الحكم (فيصدق نفى سببيته) أى الغصب (للملك) لانه السبب البعيد له وحينئذ (فالحق الاول) أى كون السبب له أمرا آخر هو الضمان لا نفس الغصب لانا نقول ليس الحق الاول بناء على هذا (لان) نفى السببية للملك (الصادق) على الغصب هو نفى السببية (المطلق) أى للملك المطلق (وسببيته) أى الغصب للملك انما هو (بقيد كونه) أى الملك (غير مقصود منه) أى الغصب بل انما ثبت للقضاء بالقيمة (ولولاه) أى ملك الغاصب للمغصوب (لم يصح) أى لم ينفذ (بيع الغاصب) له قبل الضمان لانتفاء ما عدا الملك من شروط النفوذ وحيث انتفى الملك أيضا فقد انتفى شرط النفوذ مطلقا لكنه نافذ والملك ثابت له فان قيل يشكل بعدم نفوذ عتقه قيل لا لان المستند ثابت من وجه دون وجه فيكون ناقصا والناقص يكفى لنفوذ البيع لا العتق كالمكاتب يبيع ولا يعتق (ولم يسلم له الكسب السابق) لانتفاء موجب السلامة حينئذ لكنه يسلم له فالملك ثابت له فان قيل يشكل ملكه المغصوب بالغصب بعدم ملكه زوائده المنفصلة كالولد أجيب لا كما أشار اليه بقوله (وعدم ملك زوائده المنفصلة لانه) أى ملك المغصوب (شرط) أى ثبت شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا للمالك اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يثبت بقدر ما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط عن زوال ملك الاصل لمقتضى وملك البدل مترتب عليه من حيث كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فيما ليس تبعا للمغصوب (والمنفصل) من الزيادة بالولد (ليس تبعا) له فلا يتحقق فيه (بخلاف الزيادة المتصلة) كالسمن والجمال (والكسب) فان كلا منهما تبع محض له اما المتصلة فظاهر وأما الكسب فلانه بدل المنفعة والحكم يثبت فى البدل بثبوته فى الاصل سواء ثبت فى

الحاجب بتسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلي على ما نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول في المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا في التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد منفيين ما حاصله أن ذكر البعض لا أثر له وان اقترن بما هو حجة وسأذكره ان شاء الله تعالى في موضعه وصرح به أيضا هنالك أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد على ما نقله عنه الاصفهاني المذكور وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا في تحرير مذهب أبي ثور فنقل عنه الامام في المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما لا يؤكل لحمه قال * (الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص مثل ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة) أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره فلا يقتضي ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف انه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب انما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك ان أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربيا أو ذميا بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربي ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر ومما يقوي أن المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذي ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما في المتعلقات والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا الا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعني الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضمار الكافر لانه ربما توهم أن المعاهد لا يقتل

المتبوع مقصودا بسببه أو شرطا لغيره ثم لا خفاء في أن شرط الشئ تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن بحسن مشروطه وان قبح في نفسه (بخلاف المدبر) فانه وان لم يثبت الملك فيه للغاصب وان أدى الضمان كما وقع الاحتراز عنه بقوله فيما يحتمل يملك لان المدبر المطلق لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك عند الحنفية (فانه) أي الغاصب (يملك كسبه) أي المدبر (ان كان) له كسب (بناء على انه) أي المدبر (خرج عن) ملك (المولى تحقيقا للضمان بقدر الامكان) فان قيل يرد على هذا الاصل ملك الكافر مال المسلم اذا أحرزه بدار الحرب فان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته فلا يكون مشروعا بعد النهي وقد خالفه الحنفية حيث جعلوه بعد النهي سببا للملك الذي هو نعمة وهذا هو المراد بقوله (وأما الكافر بالاحراز) قلنا لا يرد (فأما لعدم النهي) للكافر عن ذلك (بناء على عدم خطابهم بالفروع فليس من الباب وأما) أنه انما يملك ذلك بالاستيلاء (عند ثبوت الاباحة) أي اباحة ذلك المال له (بانتهاء ملك المسلم) أي بسبب انتهاء ملك المسلم لذلك المال فهو متعلق بثبوت الاباحة (بزوال ملك المسلم) أي بسبب زوال ملكه عنه فهو متعلق بانتهاء ملك المسلم (بزوال العصمة) أي بسبب زوال كون ملك المسلم حرام التعرض له لحق الشرع أو لحق العبد فهو متعلق بزوال ملك المسلم (بالاحراز بدارهم) أي بسبب احرازهم مال المسلم بدار الحرب فهو متعلق بزوال العصمة وانما كان احرازهم له بدار الحرب مزيلا للعصمة (لانقطاع الولاية) أي ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال وعلى الصيد سواء والحاصل ان عصمة مال المسلم انتهت بانتهاء سببها وهو احرازه له لانها انما ثبتت بالاحراز وهو انما يتحقق باليد عليه حقيقة بأن كان في تصرفه أو بالدار وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب واذا انتهت سقط النهي فلم يكن الاستيلاء محظورا فصلح أن يكون سببا للملك ثم يتلخص من هذا أن ما هو محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب الملك وما هو سبب الملك وهو حال البقاء ليس بمحظور فلا يرد النقض ولا يقال فكما ابتداؤه غير مفيد للملك لعدم المحل فكذا ابقاؤه كمن اشترى خمرا فصارت خلا فانه لا ينعقد البيع وان صارت محلا له لانا نقول قد عرف أن ماله امتداد فلحالة بقائه من الحكم ما لابتدائه كأنه يحدث ساعة فساعة كما في مسئلتي اللبس والسكنى (والاستيلاء ممتد فبقاؤه كابتدائه) فصار بعد الاحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب فيصلح سببا للملك ومسئلة البيع

مطلقة الا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو انه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم * واعلم ان من الناس من يعبر عن هذه المسئلة بأن العطف على العام لا يوجب العموم فى المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضا صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور فى الحديث عاما للحربى والذمى لكان المعطوف أيضا كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد انما هو الحربى دون الذمى وممن عبر بهذه العبارة الغزالى فى المستصفى وابن الحاجب فى مختصره الا أن الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح قال الا اذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه قال *(التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله تعالى وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته) أقول اذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصص وهو رأى الشافعى على مانقله عنه القرافى وقيل بالوقف وهو المختار فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره (٣٣٨) ونقله الآمدى عن الامام وأبى الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن أحق بردهن فان المطلقات تشمل البوائن والرجعيات والضمير فى قوله وبعولتهن عائد الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى الا فى بعض افراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به فى المحصول ومثل له بقوله تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا يعنى الرغبة فى مراجعتهن والمراجعة لا تتأتى فى البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لانه لا يزيد على اعادته وفيه ضميران ملفوظ بهما فالاول يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص أى لان الضمير الخاص لا يزيد وأما الثانى فيحتمل أن يكون عائدا على العام ومعناه أن الضمير لا يزيد على اعادة العام المتقدم ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصا اتفاقا وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الاولى اعادة ما قام مقامه ويحتمل أن يكون عائدا على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصا لما قبله فبالاولى ما قام مقامه والاول أصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه أبلغ فى الحجة لكون الاول بعينه قد أعيد ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد على اعادة الظاهر لان الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الاول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة فى المنتخب قال (تذنيب المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والا فلا) أقول لما كان المطلق عاما عموما بدليا

ليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل أصلا فان قيل يرد على هذا الاصل جواز ترخص المسافر سفر معصية بقطع طريق أو اباق فانه فعل حسى منهى عنه فينتفى مشروعيته وقد قال الحنفية بها حيث جعلوه سببا للرخصة التى هى نعمة فالجواب منع كون سفر المعصية منهيا عنه لذاته بل كما قال (والترخص بسفر المعصية للعلم بأنه) أى النهى (فيه) أى سفر المعصية (لغيره) أى لغير ذات السفر (مجاورا) للسفر (من القصد للمعصية اذ قد لا تفعل) المعصية بل يتبدل قصدها بقصد طاعة (ويدرك الآبق الاذن) بالسفر من مولاه فيخرج عن كونه عاصيا فلم يؤثر هذا المعنى المجاور له فى كونه من حيث هو سير مديد سببا للنعمة لانه مباح غير محظور (وكذا وطء الحائض عرف) أن النهى عنه بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن (للاذى) بدليل قوله تعالى قل هو أذى وهو مجاور فى المحل قابل للانفكاك كما تقدم (فاستعقب الاحصان وتحليل المطلقة) ثلاثا لعدم المانع منهما وصار كما يثبت حرمته باليمين ولم يبطل به احصان القاذف أيضا لعدم المقتضى لابطاله ثم عطف على قوله الى حسى قوله (والى شرعى فالقطع بأنه) أى النهى فيه (لغيره) أى غير المنهى عنه والا لم يشرع أصلا قطعا (ولا ينتهض) المنهى عنه (سببا) للنعمة (اذا رتب) الشارع عليه (حكما يوجب كونه) أى النهى عنه (لعينه) أى المنهى عنه (أيضا كنكاح المحارم) ذوات الرحم فانه فعل (شرعى عقل قبحه لانه طريق القطيعة) للرحم المأمور بصلتها المنافيه من الامتهان بالاستفراش وغيره (فحين أخرجن عن المحلية) لنكاحه (صار) نكاحه اياهن (عبثا فقبح لعينه فبطل ثم الاخراج) عن المحلية (ليس الا لازما لما مهدناه) سالفا (من أنه) أى الشارع (لم يجعل له) أى للنكاح (حكما الا الحل فنافى) حكمه (مقتضى النهى) وهو التحريم فكان المنهى عنه باطلا (وكذا الصلاة بلا طهارة باطلة لذلك) أى لانتفاء أهلية العبد لها بلا طهارة شرعا لان الشارع قصر أهليته لها على حال الطهارة فصار فعلها بدون الطهارة عبثا فقبح لعينه (وكان يجب مثله) أى بطلان الصلاة (فى الاوقات المكروهة) لما سبق من انتفاء الاداء والقضاء (لكن الظن المتقدم) لهم أوجب خلافه وقد عرفت ما فيه (وروى عن أبى حنيفة بطلانها كما اخترناه وهو قول زفر) والدراية تقوى هذه الرواية فليكن التعويل عليها (فان لم يرتب) الشارع حكما يوجب كون النهى عن المنهى عنه لعينه أيضا (ظهر أنه لم يعتبر فيه جهة توجب قبحا فى عينه كالبيع) الفاسد

والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في بابه ولم يجعله بالتذنيب وقد سبق الكلام على هذه المسئلة في أوائل الكتاب وحاصل المسئلة أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أي لا يقيد الطعام أيضا بالهروي لعدم المنافاة واستثنى الآمدي وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما اذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدي بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فأن سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظر ان اتحد سببهما كما لو قيل في الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضا أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدي أنا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزئ اعتاق الكافرة وانما حملنا المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وان لم نعمل به فقد ألغينا أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره ان هذا الحمل بيان للمطلوب أي دال على انه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا أي دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارئ * واعلم أن مقتضى اطلاق المصنف انه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتق مكاتبا وقال أيضا لا تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الاول على الثاني ويكون المنهي عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الامام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل نحوه أيضا لكن ذكر الآمدي في الاحكام أنه لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما في النفي اذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ثم قال فان كانا منفيين عمل بهما وحاصله أنه لا يعتق مكاتبا مؤمنا أيضا اذ لو أعتقه لم (٣٣٩) يعمل به وصرح به أبو الحسين البصري في

الفاسد وفي وقت النداء لصلاة الجمعة (على ما تقدم فينعقد سببا) لحكمه الذي هو الملك (فظهر أن الاختلاف) في المنهيات الشرعيات من حيث الانتهاض سببا وعدمه (ليس مرتبا على ان النهي عن الشرعي يدل على الصحة) للمنهي عنه كما هو معزو الى الحنفية والا لما اختلفت في انتهاضها سببا بل على ان النهي ان أخرجها عن المحلية لمنافاة حكمه لها لم تنتهض سببا والا انتهضت سببا (وقولهم) أي الحنفية النهي في الشرعيات (يدل على مشروعيته) أي الفعل المنهي عنه (بأصله لا بوصفه انما يفيد صحة الاصل) أي أصل الفعل (ولا يختلف فيه) أي في كون أصل الفعل صحيحا (لانه) أي الاصل (غير المنهي عنه) الذي هو مجموع الاصل والوصف (فلا يستعقب) كون النهي يدل على مشروعية الفعل

المعتمد وعلله بأن قوله لا تعتق مكاتبا عام والمكاتب الذمي فرد من افراده وذكره لا يقتضي التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن أبي الخطاب الحنبلي بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام الآمدي وابن الحاجب فادعى ان المراد منه حمل المطلق على المقيد (قوله والا) أي وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ففيه ثلاثة مذاهب حكاها في المحصول أحدها ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لان القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الآمدي وصححه هو والامام وأتباعهما وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا ﴿فرع﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله في المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية أولاهن وفي رواية أخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا الى أصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدى الغسلات عملا بقوله احداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغي في هذا المثال ان يبقى التخيير في الاولى والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطي في أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي واذا ولغ الكلب في الاناء غسل سبعا أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطي نقلته وهو نص